

الأستاذ الدكتور فاروق عبد العلي
مركز تنمية الدراسات - جامعة القاهرة

نصوص ومصطلحات فلسفية



توزيع : شفا شعور الأزيكية
أكبر مكتبة وتسمية

نصوص ومصطلحات فلسفية

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد العلي
وكيل كلية الآداب - جامعة القاهرة

تليجرام مكتبة غوامر في بحر الكتب

حاول الكتب الملهية
بيروت - مصر

أهم جريئات علي تيجرام

المتنوع

هنا سحر الازليكية

فواكه علي تيجرام

قناة مصر الثقافية والفنية

وزارة الكتب العلمية بيروت - لبنان

ص.ب : ٩٤٤٤ / ١١ - تكس : Le 41245 Nasher

هاتف : ٣٦٦١٣٥ - ٦٠٢١٢٢ - ٨٦٨٠٥١ - ٨٥٥٧٣

فاكس : ٤٧٨١٣٧٣ / ١٢١٢ - ٦٠٢١٢٣ / ٩٦١١ - ٠٠

شكر واحترام وتقدير

يسرني أن أقدم شكري واحترامي وتقديري إلى الهيئات العلمية والفلسفية في بلدان العالم من مشارق الأرض ومغاربها على ما قدمت من مصادر قيمة كانت عظمة النفع في هذه الدراسة الخاصة بتأليف هذا الكتاب. وأخص بالشكر المكتبة الأهلية بباريس، ومكتبة الاسكوريال بإسبانيا، ومعهد الدراسات الشرقية للأباء الدومينيكان بالقاهرة، والله الموفق، وعليه أتوكل، وأسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

الدكتور فاروق محمود عبد المعطي
(أستاذ ورئيس قسم)
وكيل كلية الآداب جامعة المنصورة

أهم جزيئات على تلجرام

الجنين

هنا سعد الأزبكية

مواقع في مصر

قناة مصر الثقافية والفنية

لقد حقق العلم في عصره الفصير نتائج باهرة على وجه أصبحنا معه نعيش بالفعل «عصر العلم» ولا يمكن لأحد أن يتنبأ بالاكتشافات المستقبلية للعلم ومدى تأثيرها في حياة الأجيال القادمة. ولكن بينما راح العلم يعمل في نواضع ليحقق مثل هذه النتائج، فإن الفلسفة طوال عمرها المديد وضعت دعاوي كثيرة وحققت نتائج أقل. هذا الأمر الذي يبدو غريباً قد جعل رسل - كغيره من الفلاسفة الذين بهرهم تقدم العلم بهذه الصورة - يتساءل عن سر هذا التقدم الذي يحرره العلم يوماً بعد يوم بينما الفلسفة واقفة في مكانها لا تكاد تخطو خطوة إلى الأمام. ولعل الإجابة التي بدت أمام رسل واضحة هي أن الفلسفة ليست «علمية» لأن مناهجها وطبيعة الموضوعات التي تتناولها لا يمكن أن تجعلها كذلك. فإذا كان للعلم منهج دقيق يتوصل به إلى الحقائق التي يتوصل إليها وهو ما يسمى بالمنهج العلمي، فإن الفلسفة تفتقر إلى مثل هذا المنهج. وهنا يتساءل رسل - وبعض الفلاسفة الذين بهرهم العلم وانبهروا بمنجزاته مرة أخرى: ألا يمكن أن يكون الفلسفة أن تكون «علمية» كالعلوم الخاصة؟ ولعل مثل هذه التساؤلات هي التي أدت إلى ارتفاع أصوات تنادي ب«عملية» الفلسفة، وإقامتها على دعائم العلم.

إن الفلاسفة الذين يريدون للفلسفة أن تكون «علمية» يقفون بالطبع ضد الاتجاه الكلاسيكي في الفلسفة، ذلك النمط من الفلسفة الذي آمن إيماناً ساذجاً بالفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يعتقدون اعتقاداً مطلقاً بالعقل وبالمنهج الاستنباطي «الأولي». وقد وجد هذا الاتجاه دفعة قوية في العصور الوسطى

مؤيداً من قبل السلطة في ذلك الوقت، وظل حتى وقتنا الحاضر في الفلسفة الحديثة التي لا تزال تقبل المنطق الأرسطي مع بعض انتقادات قد تقل أو تكثر. وفضلاً عن ذلك فلا يزال من المعتقد - إلا في انجلترا - أن طريقة التفكير «الأولى» هي الفادرة على كشف أسرار العلم التي لا يمكن اكتشافها، وإلّا. أن الواقع مختلف تماماً عما يبدو عليه للملاحظة المباشرة. هذه هي الصفة المميزة لهذا الاتجاه الذي مازال حتى الآن يشكل - في اعتقاد رسل - العقبة الرئيسية في وجه الاتجاه العلمي في الفلسفة.

وقد قمت بعون الله تعالى بعمل هذا الكتاب الذي يختص بشأن المصطلحات الفلسفية - إلى جانب المصطلحات الفلسفية الخالصة - إشارة موجزة لبعض المصطلحات الفنية المستخدمة في كل من «علم الكلام» و«التصوف». ذلك أنه من الضروري بمكان أن يفهم طالب وقارئ الفلسفة على المصطلحات الفلسفية وهي ألف بلاء الفلسفة. فبدون فهم هذه المصطلحات ودلالاتها والفرق بين هذا المصطلح أو ذاك، فإنه لن يكون أمراً سهلاً على الطالب أو القارئ أن يفهم وأن يتمثل ما يقرأ.

وكتبه

الأستاذ الدكتور - فاروق عبد المعطي

وكيل كلية الآداب جامعة المنصورة

جمهورية مصر - محافظة المنيا - سملوط - شارع الكرنك

بجوار مسجد الشريف.

١ - تقويم الفكر اليوناني القديم

يعد المحوران الأكاديمي الأفلاطوني والثاني الأرسطي أهم محاور الاتجاه اليوناني بصفة عامة ولذلك انحصر عرضنا لهذا الاتجاه في استعراض آراء رائد كل اتجاه منهما ونحاول في هذا الصدد تقويم آراء كل من الرائدین في ضوء الظروف الاجتماعية التي عاشاها من ناحية المؤثرات الفكرية من الناحية الأخرى باعتبار أن الفكر نتاج الواقع الاجتماعي من جانب ومن الجانب الآخر باعتبار الأفكار تراكماً معرفياً ينمو كل منهما على الآخر ويبني عليه.

انفس الفلاسفة والعلماء بصدد مذهب أفلاطون إلى ثلاثة أقسام: قسم يتبع رأي أرسطو الذي يعد نظرية المثل لب فلسفة أفلاطون والثاني يرى أن محاورات الشيخوخة تدل على عدول أفلاطون عن فلسفته في الشباب والكهولة. وطريق ثالث يذهب إلى أن فلسفة أفلاطون سواء في شبابه أو في شيخوخته إن هي إلا منهج أو هي أسلوب في التفكير!!!!^(١).

١ - يرى هودجز M. Hodges أن أفلاطون فيلسوف مثالي كان مهتماً بمعرفة الحقيقة السياسية والاجتماعية وأن هناك مجتمعاً لا طبقياً حيث فكر في مجتمع مثالي مستبعداً الثروة والفقر والمبودية وذلك بالرغم من أن التقسيمات الطبقة كانت السمة الأساسية في جمهوريته^(٢). لكن ينبغي أن نلاحظ أن هذا التقسيم الطبقي لا يعني وجود نظام طبقي كالموجود في الهند مثلاً. ذلك لأن الانتساب إلى هذه الطبقات أو الفئات ليس وراثياً. بل على العكس من ذلك نجد أفلاطون يرمي إلى مثل أعلى هو إيجاد جماعة يباح لكل طفل فيها الانتفاع بأرفع أنواع التربية التي

(١) أحمد فؤاد الامواني، أفلاطون، ص ٢٩.

(٢) Harold M. Hodges Social Stratification, Cambridge, 1984 P.39.

تتلاءم مع ميوله ويرتقي فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التي تؤهله أعماله ليشغلها عن جدارة وبهذا نجد أن أفلاطون كان متحرراً من التعمص الطبقي تحراً تاماً^(١). فلم يكن نظام الطبقات لديه وراثياً بالضرورة بل انه إذا لاحظ على الشاب الذي ولد من أبوين في الطبقة الثانية أنه نشأ غيباً أو جاهلاً أو وضع النفس، وجب أن يلحق به إلى الطبقة الثالثة وعلى العكس من ذلك إذا ألقى المربون بين أبناء الطبقة الثالثة شاباً ذكياً عالماً سامي الخلق أصدده إلى الطبقة الثانية^(٢).

٢ - إن شيوعية المال لدى أفلاطون هي اليونانية الأولى في التراث والتي تجيب على سؤال لاثين، ما هي العدالة؟ إنها في الحياة الفاضلة، تلك الحياة التي عن طريقها يبدل كل من الناس ومن الدولة طبيعتهم الفاضلة بغية الكمال والعدالة جزء جوهري في محاورات أفلاطون إذ تبين الموازنة والتجانس الداخلي (الشخصي).

والخارجي (الاجتماعي) وعليه فأن ساكني «جمهورية أفلاطون» إنما يمثلون للاتجاه الأفضل وباختصار يتبعون الطبيعة. بيد أن ذلك قد يقودنا إلى كشف مغالطة فكرية مؤداها أن آراء أفلاطون كانت رد فعل ضد الآراء السوفسطائية التي ذهبت إلى حرية الفرد وعودته إلى الحياة الأولى حياة الطبيعة والحرية المطلقة فكيف يذهب هو نفسه إلى الرجوع بالفرد إلى حياة الطبيعة ذاتها؟ قد تبدو إجابة هذا التساؤل فيما أكده أفلاطون من أن الناس «معادن» ولدى كل منهم الاستعداد للقيام بعمل معين دون آخر بيد أن ذلك لا يمنعهم من أحداث نقلة اجتماعية داخل الطبقات عن طريق «التربية» التي عدها أفلاطون سبيل تكوين الطبقات في جمهوريته. والملاحظ أنه حينما نظر أفلاطون إلى اختلافات فضائل الناس باعتبارها سبباً جوهرياً لأحداث النقلة الاجتماعية نظر أرسطو إلى هذه الفضائل المتباينة باعتبارها السبب الجوهري في الصراع الاجتماعي.

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود خيرى عيسى المدخل في علم السياسة مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٩، ص ٥٩.

(٢) محمد غلاب الفلسفة الاغريقية، الجزء الأول الطبعة الثانية - القاهرة، ص ٢٨٧ - ٢٨٨، ١٩٥٠م.

٣ - وحينما يذكر أفلاطون نشأة الدولة يتحدث عن ذلك العصر الذهبي الذي لم يكن فيه الناس في حاجة إلى الاجتماع وعن طريق التفهقر الذي أصاب الإنسانية شيئاً فشيئاً وصلت البشرية إلى الدرجة التي يسود فيها نظام الحكم القائم في أيامه... أليس معنى هذا أننا إذا أخذنا قضيتنا هذه موضع التمحيص - أن الأصل في نشأة الدولة هو إشباع الرغبات المادية لا تحقيق الفضيلة. أليس معنى هذا أن الطبقات التي يضحها أفلاطون على قمة سلم التدرج الطبقي وليدة فضول الحاجات لأنها وليدة الترف: فهي إذن فضول على الدولة وليست أساساً لها. ألن تكون الدولة حينئذٍ مصدرأ من مصادر الشر، وليست من مصادر تحقيق العدالة؟ إن الرد على كل هذه التساؤلات التي قد يوجهها البعض لأفلاطون يكمن في الرجوع إلى فكرة الدولة - لديه - من حيث الغاية والمهمة الملقة عليها. إن غاية الدولة هي العلم، والعلم لا يتحقق إلا على طريق التعليم والتربية، والتربية لا يمكن أن تترك للفرد وحده، بل لا بد من شيء يعلوه هو الدولة. فالغاية من الدولة إذن تحقيق الفضيلة التي هي العلم عن طريق التربية التي ذكرها أفلاطون موفد سبق الإشارة إلى كيفية قيام «الجمهورية» لديه على مبدئي الشيوعية والتربية بل أنه لا يقتصر التربية على طبقة واحدة إذ أكد على ضرورة التربية حتى لطبقة الحكام وتدريبهم على الحكم وعلى الفلسفة ومن ناحية ثانية، فإذا كانت الدولة يجب أن تفسر في ضوء الغاية منها وهي أن تكون دولة مثالية أو جمهورية فاضلة فإن أفلاطون لم يقتصر على الفؤى الشهوية وحسب وإنما أوضح أن ثمة قوى ثلاث فكرية وغضبية وشهوية تعمل سوية كيفما تكون طبقات الدولة الثلاث الحكام والجند والعمال.

٤ - ويذهب البعض إلى أن فلسفة لا تعبر تعبيراً صادقاً عن فلسفة دولة المدنية. ولهذا فإنه قد حاول أن يكمل هذا النقص فيما كتب بعد ذلك، فقد عمل على أن يعيد للقانون مركزه الممتاز في الفلسفة السياسية. والفرق الرئيسي بين نظريته في «الجمهورية» وفي «القوانين» هو أن حكومة الجمهورية حكومة أقلية مختارة لا تقف في طريقها أية قواعد أو قوانين، أما حكومة «القوانين» فتسيطر عليها قواعد تفيد كلاً من الحاكم والمحكومين على السواء ومع هذا يجب ألا نفهم أن أفلاطون نسخ فكرة الدولة المثالية وتخلى عنها، بل كان دائماً بصير على وجود هذه الدولة ويعتبرها خير صور الدولة المثالية. ولم ينظر إلى دولة القوانين إلا على أنها

في المرتبة التالية للدولة المثالية، فهو يرى أن القانون في مرتبة تلي المعرفة^(١)

وإن كان أفلاطون قد حاول إنشاء دولة مثالية إلا أنه في ملاحظاته الواقعية الكثيرة وفي الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية» وحتى في معص افتراحاته المتطرفة كان مدفوعاً بتجربته السياسية العملية التي كانت تحري حوله في ملاد اليونان لكن أفلاطون الثائر على القوايس والقيود والذي يريد أن يخلق المجتمع الأثيني حلقاً جديداً على سادى جديدة أعلى أن النظام الكامل الذي ارشأه في الحكم ليس ممكناً في كل مكان وزمان ولذلك أقر في النهاية بشريع القوانين المكتوبة^(٢).

٥ - ويجب ملاحظة أن أفلاطون إذ يحرم الملكية والترف وحياسة الذهب على الطبقة الحاكمة يضع في أيديها زمام النفوذ السياسي. بينما يحرم الطبقة المنتجة من هذا النفوذ ويدع لها القوة الاقتصادية بأسرها. وهذا ما انتفده أرسطو فيه بقوله «إن نتيجة ذلك خلق دولتين متعادلتين في نطاق دولة واحدة. في نفس الوقت الذي يتفق معه في تحريم مساهمة زراع الأرض والعمال الهيرين وصغار التجار في إدارة شؤون المدينة نظراً لانحطاطهم بسبب طبيعة أعمالهم وافتقارهم إلى الفراغ الذي يجعل منهم مواطنين صالحين.

وبالرغم من هذا فإن أفلاطون هو بلا مراة استاذ المذاهب الجماعية التي ظهرت في العصور الحديثة فإنه وإن كانت دولته التصورية بحكمها الفلاسفة إلا أنه تضيق بها الحرية إذ توجه كل شيء وفقاً لبرامج مرسومة جامدة سواء في الاقتصاد أو السياسة أو الاجتماع أو الآداب أو الفنون وأباً ما كان الحال فقد أسهمت آراؤه كثيراً في مفكري المذاهب الاقتصادية ولاسيما الاشتراكيين منهم^(٣).

٦ - ويتخذ التدرج الطبقي في الاتجاه اليوناني ثلاثة هي:

(١) بطرس بطرس غالي ومحمود حوري عيسى. المدخل في علم السياسة مرجع سابق ص ٦٥ - ٦٦ وكذلك عبد الرحمن بدوي. مرجع سابق ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٢) محمد عبد المعر نصر، الثورة والمجتمع الاشتراكي، مطبعة دار نشر الثقافة، اسكندرية ١٩٦٦ ص ٦ - ١١

(٣) مؤاد محمد شل، المدينة العاصلة ٢٠/١

أ - التدرج الاقتصادي :

ويتضح ذلك في اتجاه أرسطو بصفة خاصة حيث كان تقسيم طبقات المجتمع لديه على أساس البعد الاقتصادي وحيث دفاعه عن الملكية الخاصة، يعكس الاتجاه الأفلاطوني الذي ألقى الملكية الخاصة واتحه إلى شيوعية المال بالرغم من تيسر أفلاطون أن الطبقة الحاسية - العمال والمزارعين - يحق لها جمع الثروات والأموال. ويرى أرسطو أن العدالة الاقتصادية موقوفة على الحكومة بوسائلها الذهبية^(١) ففي «السياسة» يقول إن المجتمع الأمثل هو الذي يشكل من أفراد الطبقة الوسطى، كما وأن المدينة المثالية لديه ينبغي أن تشمل المساواة والمماثلة وهذا ما يوجد بصفة عامة في الطبقة الوسطى ولهذا يرى أرسطو أن الطبقة الوسطى هي أساس المساواة والائتلاف في الدولة المثالية.

ب - التدرج المهني :

ويتفق الفيلسوفان حيثما يتضمن التدرج الطبقي لدى كل منهما سرداً لمختلف المهن السائدة في عصرهما ولربما يرجع ذلك الاتفاق بينهما - في التدرج المهني والتفاضل بين المهن - إلى الوجود الاجتماعي الذي عاشه كل منهما، بالرغم من استمرار حياة أرسطو بعد أفلاطون فترة - ربما - جعلته يضيف إلى تدرجه المهني طبقة الأجراء ذات صفات لم يذكرها أفلاطون لطبقة العمال والمزارعين وشرى اختلاف طبقتي الأجراء والعمال عند كل من الفيلسوفين. فبالإضافة إلى أن أرسطو قد فرق بينهما إلا أن وجود تلك الطبقة الجديدة ربما يرجع إلى ظهورها في الفترة التي عاشها أرسطو بعد وفاة أفلاطون والقضية التي يمكن استخلاصها هي أن الوجود الاجتماعي حينذاك كان متسماً بالتمايزات المهنية واختلاف الأوضاع الاجتماعية للفرد وفقاً لاختلاف مهته.

ج - التدرج حسب مراكز القوى :

فالتقسيم الطبقي على أساس طبقة حاكمة وأخرى محكومة إما يعطي بعداً

(١) نمد أعمال أرسطو - وخاصة السياسية والاقتصادية منها أكثر الأعمال المحافظة بنتائج هامة، فهو أول من وضع مفهوم الوسيلة الذهبية Golden - Mean ويصفي بها شكل الحكم وإجراء الإدارة في الدولة.

ثالثاً من الطبقة لدى كل من الفيلسوفين وهو «مركز القوى». هذا ولقد أوضحنا فيما سبق الصراع الطبقي وأسسه لدى كل من الفيلسوفين. فأسباب الصراع لدى أفلاطون هو البعد العنصري، بينما هو لدى أرسطو صراع بين الفصائل أو صراع القيم. بينما وجد أفلاطون الصراع بين حيلين لاختلاف المفاهيم السيكلولوجية وجد أرسطو ذلك الصراع بين أفراد الجيل الواحد على أساس اختلاف الفصائل إلى أن مدأ التربية - لدى أفلاطون - إنما هو أساس القلة الاجتماعية Social Mobility من طبقة إلى أخرى. ويبدو شك كان أفلاطون يعد بحث أساذ المذاهب الجماعية السياسية التي ظهرت في العصور الحديث - فإنه وإن كانت دولته التصورية يحكمها فلاسفة إلا أنه تضييق بها الحرية، مما نجم عنه أن يحددها فيما بعد بالقوانين. كما أن آراء أرسطو يمكن اعتبارها جذوراً للاتجاه المتعدد الأبعاد في النظر إلى التدرج الطبقي حيث اعتماده على العامل الاقتصادي والمهني ومراكز القوى.

إن آراء كل من الفيلسوفين واتجاههما إلى دولة مثالية كانت محكومة بالوجود الاجتماعي الذي عاشه كل منهما فالمدينة اليونانية كانت مستقلة في إدارة شؤونها استقلالاً ذاتياً من ناحية، ومن الناحية الأخرى كانت ثمة مقارنات بين دساتير تلك المدن - كما انضح لدى الفيلسوفين - فلقد حتمت تصورية تكفل العدالة والفضيلة لمن فيها ولم يكتب أحد منهما بصراحة في نقد المجتمع الذي يعيشه نظراً للعقاب المتوقع إزاء ذلك، ونحن نعلم عن هروب أرسطو - مثلاً إلى اسطاغورا - حينما اتهم بالإلحاد وإعدام سقراط من قبل حينما اتهم بإفساد عقول الشباب.

٢ - الفكر الاجتماعي في الشرق

إن مقام العلم العربي لهو بالمكانة الأولى من الأهمية في تاريخ العلوم لأن هذا العلم العربي يكون حلقة الاتصال والاستمرار بين الحضارة القديمة وبين العالم الجديد. وإذا نحن لم نواجه ذلك العلم العربي ولم نتفهمه، فنجد فراغاً يتعذر

تفسيره بين الحضارات القديمة وبين الحضارة الحديثة^(١) وعليه طهر في الوقت الحاضر اهتمام متجدد لصالح الدراسات العربية والإسلامية هذه.

ولقد بدأ عمل الشعوب الإسلامية بالنظر إلى حجاج العلم العربي بعد مصي قرن ونصف قرن على هجرة محمد ﷺ سنة ٦٢٢ م من مكة إلى المدينة. وقد تلا ذلك ازدهار علمي لفت الأنظار بالشرق (العراق - إيران - الشام - سورية - مصر) وبالمغرب (الأندلس - إيبيريا) في القرنين العاشر والحادي عشر الميلاديين ثم أخذ ذلك الازدهار في الزوال فانطفأت شعله في الأندلس بسقوط آخر مملكة عربية في غرناطة ونضاءت أهميته بصورة ملحوظة في المشرق تحت وقع الصدمات التي ألحقتها غزوات الترك والمغول بالحضارات المسماة بالعربية من جانب وبسبب مجال التفكير المحدود الضيق والسيطرة الكاملة تقريباً لمذهب محافظ مترم متعارض مع الازدهار المطلق ومع الحرية للبحث والنقد العلميين من جانب آخر^(٢).

ومن حيث التراث الإسلامي. فقد اشتهر الصحابة بتفسير القرآن الكريم ورواية الحديث وبالفقه كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي الدرداء وعبد الله بن مسعود وعائشة وأبي هريرة وأنس بن مالك اشتهر بالقضاء. أما الشعراء والخطباء فكانوا كثيرين وكذلك كان حفاظ اللغة والعارفين بلهجات القبائل^(٣).

ومن العلماء والمؤرخين أبو القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي الطليطلي المتوفى عام ٤٦٢هـ أي ١٠٦٩ م. وكان بارعاً في علم الفلك وله كتاب «اصلاح حركات النجوم» فقد اشتهر بكتاب له صغير موجز اسمه «طبقات الأمم» وتكلم فيه على العلوم الرياضية والفلكية عند الأمم القديمة وعلى العلماء في هذين

(١) الديميلي، العلم عند العرب وأكثره في تطور العلم العالمي ترجمة عبد العظيم البحار ومحمد يوسف موسى، مراجعة د. حسين هوري - القاهرة، دار الفلم، ١٩٦٢، ص ١٠ - ١١ وقد نشر كتاب الديميلي Aldo Mee في ١٠ سبتمبر ١٩٣٨

(٢) المرجع السابق ص ٩

(٣) عمر فروج، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ١٩٦٢، ص ١٣٥

الفيس من العرب وهي مقدمة هذا الكتاب كلام موجز معيد في خصائص الأمم^(١) ومن قيام الدولة العباسية (١٣٢ - ٧٥٠ م) إلى سقوطها (٦٥٦ هـ - ١٢٥٨ م) حماسة عام أو تريد انقلت الأحوال صعوداً وهبوطاً من الساحة الاجتماعية والسياسية والادارية، ولكن الفكر كان في معظم الأحيان يرقى متدياً في صور متعددة من العلوم الرياضية والطبيعية ومن علم الكلام والمنطق والفلسفة الخالصة وعلم الطب والفلك والكيمياء ومن الفن المعماري والملاحاة والوراقة والزخرف وسائر أوجه الثقافة والحضارة^(٢).

وتنوع التاريخ عند العرب فكان عندهم المغازي (تاريخ غزوات رسول الله وصراياه) والفتوح (توسع العرب والاسلام بالفتح في أيام الخلفاء الراشدين والدولة الأموية) والطبقات (ذكر تراجم الصحابة أو العلماء أو الأدباء مرتبة على تاريخ وفياتهم الأقدم فالأفضل قدماً) والسير (العناية بترجمة شخص واحد) ثم التاريخ على السنين (سرد الحوادث مفردة سنة ف سنة)^(٣).

وإذا كان الوجود الاجتماعي السائد في مجتمع اليونان قد طبع تفكير فلاسفته بطابع مثالي يحاول الهروب من ذلك الوجود في صورة مجتمعات يوتوبية يتصورها أصحابها كل حسب وجهة نظره فإن الوجود الاجتماعي الذي ساد مجتمعات الاسلام كان متقلباً بين سيطرة وتزمت وبين حرية وديمقراطية^(٤) فانقسم مفكرو الاسلام بصدد البحث السياسي والاجتماعي قسمين: قسم كان متأثراً بالدين وخلط جوهر الموضوعات بالتأملات الدينية وكان ضعيفاً في تحليل الحقائق تحليلاً علمياً. فجاءت آراؤه أقرب إلى التأملات والوصايا والحكم منها إلى النظريات والمذاهب، وقد يذهب بعض أعضاء هذا القسم إلى آراء يوتوبية على نحو ما فعل الفارابي في آراء أهل المدينة الفاضلة. والقسم الثاني كان في ضوء المناهج الأقرب إلى العلمية ولو أنه لم

(١) المرجع السابق ص ٤٨١ (٢) المرجع السابق ص ١٦٦ (٣) المرجع السابق ص ١٨٢

(٤) اما ما عرف في بعض مراحل الاسلام من وجود الاصطهاد مع قلته خفت نفعته وكان مرجعه إلى اسباب سياسية أو دواعي شخصية أو نواحي عقلية وهي أسباب لا يحمل الدين وزرها في كثير أو قليل (توزيع الطويل) قصة الاصطهاد الديني في المسيحية والاسلام الاسكندرية، دار الفكر العربي مطبعة دار نشر الثقافة ١٩٤٧، ص ١١٧٠

يتجرد بحكم طبيعة العصر والظروف من أثر الدين ويمثل هذا القسم أصدق تمثيل ابن خلدون^(١).

كان اتخاذ الرقيق منتشراً عند اليهود والنصارى والمسلمين على أن صميم الكيسة كان يسحط على الرق بين حين وآخر وكان رجالها يقولون إن المسيح لا فرق عنه بين حر وعد. فقد حاولت الكيسة - على الأقل - أن تحارب تجارة الرقيق ففرضت على من يشتغل بها عقوبة الحرمان. وقد استلقت نظر المسلمين أن اليهود والنصارى لا يجوز لهم أن يشتعوا بإيمانهم وذلك لأن القانون المسيحي في الشرق كان يعتبر اقتراب الرجل من أمته زنا عقابه المنع من البيعة وبحق للزوجة في هذه الحالة أن تبغ الجارية وتقصيها عن البيت وإذا حملت الجارية من سيدها المسيحي طفلاً فإنه ينشأ رقيقاً ويحمل عار والده الزاني^(٢).

وقبل الاسلام كان الرق نظاماً اجتماعياً مقروئاً وظل هذا النظام في أبشع صوره في العالم المسيحي معترفاً به على الرغم من رسالة المحبة.

بيد أن الاسلام وهو رسالة السلام كان أول دهوة لتحرير الأرقاء وجعل هذه الحرية كفارة وعملاً يثاب عليه الفرد^(٣). ففي الاسلام فإن الطفل الذي يولد للمسلم من أمته يكون حراً ولا يجوز للرجل أن يبيع الأمة أم الولد ثم هي تصبح حرة بعد موت زوجها ولا يجوز في الشرع الاسلامي أن يشترك رجلان في أمة في وقت واحد، وقد حدث أن رجلين اشتريا أمة فوطئها فأسر الخليفة بعقابهما. وفي القرن الرابع الهجري كانت مصر وجنوب جزيرة العرب وشمال افريقية أكبر أسواق الرقيق الأسود، وكانت قوافل هذه البلاد تجلب الذهب والعبيد من الجنوب. وإذا كان المجتمع يعنى بالشعر الجيد وبالموسيقى الجميلة أكثر مما يعنى بغيرهما من ألوان الفن عظمت فيه قيمة الغلمان والجواري والموهوبين المتعلمين وكان ثمن العبيد البيض يزيد على ما تقدم

(١) مصطفى الحشاش الظريبات والمداهب السياسية ص ١٢٥ - ١٢٦

(٢) آدم منر الحصار الاسلامي في القرن الرابع الهجري ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة الجزء الأول مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧، ص ٢٢٣

(٣) مصطفى الحساوي «فكرة الدولة في الاسلام» المحاضرات العامة الموسم الثقافي الأول الجامع الأزهر، القاهرة مطبعة الأزهر ١٩٥٩، ص ٤٧

لأنهم أرستقراطية العبيد. وقد جرت العادة منذ العصر الأول للإسلام سآلاً يسمى العبد بل يسمى العبد فتى والأمة فتاة، وقد سب كثير غيره إلى أمر النبي عليه السلام. وكان من التقوى وشرف النفس ألا يضرب الرجل عبده^(١) وبهذا سوى الإسلام بين الناس على اختلاف أجناسهم فسوى بين الأبيض والأسود، والبدوي والمتحضر والحاكم والمحكوم وبين الرجال والنساء كما سوى بين اليهود والنصارى بالمسلمين ما داموا في سلم معهم. فقد جعل الله المؤمنين أحراراً لا تعاوت بينهم إلا بقدر ما يتعاملون به من الحق. كما يظهر من قوله عليه الصلاة والسلام في خطبة الوداع كلكم لأدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي فضل على عجمي إلا بالتقوى^(٢). أبطل الإسلام الرق، إذن فكل رقيق يدخل في الإسلام يصبح حراً رأساً. كما يصبح حراً بالعتق ولكن بما أن الرق كان نظاماً شائعاً قبل الإسلام متغلغلاً في الحياة الاقتصادية كان إبطاله مرة واحدة يفضي إلى تداخل البيئة الاجتماعية، من أجل ذلك بقيت من الرق رواسب ترجع إلى عوامل نفسية واقتصادية بحث^(٣).

هذا وكان من المظاهر البارزة في العصر العباسي نشوء طبقة الرقيق وطبقة للجواري خاصة، أبطل الإسلام الرق ولكن الرق نفسه لم يزل بل تبدل معناه. لقد استمر نفر من المسلمين في استرقاق الأفراد والجماعات وامتهانهم في الأعمال الشاقة العادية خلافاً لأوامر الدين ونواهي. لقد نشأ في العصر العباسي طبقة من الرقيق ذكوراً أو إناثاً لم يكن ينالهم من أذى الرق إلا أنهم كانوا يباهون ويشترون، أما فيما عدا ذلك فإنهم كانوا ينالون قسطاً كبيراً من التثقيف بالعلوم والفنون ومن الثروة والجاه والسلطة والتعليم ثم إن طبقة الجواري ألقت على البيت العباسي وعلى البيئة العباسية لوناً من النشاط الفني في الغناء والموسيقى ولوناً من الترف الاجتماعي، كما مزجت الدم العربي بدم غير عربي فينتج من هذا المزيج حضارة وثقافة نافعتان إلى جانب ما كان لذلك من المساويء التي نادت بها الحياة العباسية حقبة طويلة من الزمن^(٤). ولقد

(١) آدم عثر المرجع قبل السابق ص ٢٢٤ - ٢٣١

(٢) حس إبراهيم، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي الجزء الأول الطبعة الخامسة،

القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩، ص ١٨٦

(٣) عمر فروج، تاريخ الفكر العربي، ص ١١٩

(٤) المرجع السابق، ص ١٧١.

اعتمد بعض مفكري الاسلام وفلاسفته على السرد الوصفي للواقع الاجتماعي الذي يحياه من جانب ومن الجانب الآخر اعتمد بعضهم على التاريخ في وصف الحياة الاجتماعية السائدة. فالباس عد ابن رشد - مثلاً - خاصة وعامة كما هم لدى جميع الفلاسفة فهو يرى أن الخاصة هم أهل البرهان من الفلاسفة، أما الجمهور (العامة) فطبقات كثيرة متنوعة يدخل فيها ابن رشد أكثر علماء الكلام^(١) أما ابن الفقيه فيرتب السكان على هذا النحو الملث وولاة الأقاليم أو جباة الضرائب السورير وملث الأراضى الاقطاعيون والفلاحون التابعون لهم والقصة والوعاظ والشرطة وهكذا^(٢) فنجد أن تقسيمه هذا على أساس البعد المهني وبعد السلطة أو مراكز القوة وعندما يناقش ابن الفقيه وأشابه من الكتاب طبقات الجماعات البشرية فانهم يمتنعون عن تخصيص مكان شريف في الدرج الاجتماعي للتجار وأرباب الحرف. وربما أمكن في سر إدخال التاجر الثري في طبقة الأغنياء ولكن لا نزاع في أن الأديب كان على وجه العموم يضع طوائف التجار والصناع في مصف الرحماء التي لا اسم لها ولا وزن^(٣).

٣ - الفكر الاجتماعي عند اليونان

يمكن القول إن التفكير الانساني في المجتمع انتقل نقلة أساسية بظهور الفلسفة اليونانية، ولذلك يعتبر التفكير اليوناني في المجتمع أول تفكير منظم لأنه كان جزءاً من إطار المذاهب الفلسفية الكبرى التي أرست قواعد المعرفة الانسانية في نواحيها وقد كان هذا التفكير غنياً وعميقاً إلى الدرجة التي رسم معها الخطوط وحدد المعالم التي ما زال الفكر الاجتماعي بصورة ما يترسمها حتى اليوم، وقد انطوت كتابات اليونان عن أصالة وعمق ومنطق لم يسبقوا إليه. ولكننا لا نستطيع أن ننسب أصالة الفكر الاجتماعي هذا إلى البيئة الاجتماعية وحدها على الرغم من أن أثرها على اتجاهه وما اتخذته من صور لا يمكن إنكاره. فلم تكن هناك دولة تجمع في نظامها السياسي الموحد جميع الشعوب المتنافرة

(١) عمر فروح، تاريخ الفكر العربي، مرجع مذکور ص ٥٦٥

(٢) ابن الفقيه مختصر كتاب البلدان ص ١٧١

(٣) حسانت حروبيانوم، حصارة الإسلام ترجمة عبد المرير توفيق حلويد مراحة عبد الحميد العائدي،

القاهرة مكتبة مصر ١٩٥٦، ص ٢٧٤

التي كانت تعيش في اليونان وقتئذٍ الأمر الذي أدى إلى قيام النزعات القبلية والتي أثرت إلى حد كبير في تشكيل اليونان عن ظواهر الحياة الاجتماعية، ولما كان التنظيم الاجتماعي عند اليونان قائماً على أساس وحدة المدينة فقد أدى ذلك إلى تشابه أبناء المدينة الواحدة مما أصبح الطريق أمام الطغريات اليونانية التي مبرت أعمال أفاعلون وموجه خاص^(١)

سنعرض لأراء السفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأرسطو لمريد من العهم للتكثير الاجتماعي في هذه الحقبة الهامة.

أ - سقراط :

أدت الحروب التي استمرت قرناً ونصفاً بين اليونان وحيرانها إلى تغيير في أوضاع المجتمع اليوناني - فما خلفته الحرب من دمار وفقر وشقاء أدت إلى أن يجد المواطن اليوناني نفسه في شك في كل ما آمن به من قيم الخير والحق والجمال وعدالة الآلهة - وأدرك أن العمر أقصر من أن يصرف في معاناة الحرمان وانتظار تحقيق السعادة في الآخرة فمال الناس إلى تغيير أفكارهم واعتناق أفكاراً جديدة تناسب الظروف الجديدة.

لذا قام لتلبية هذه الحاجات الجديدة جماعة من المعلمين يسمون السفسطائيين كان مهمتها تثقيف الناس من طريق التدريس بأجور عالية، هذا التثقيف اعتمد على التشكيك في المعتقدات الدينية والأوضاع الاجتماعية حيث اعتبروها مسؤولة عن جمود المجتمع اليوناني، ووصل بهم الحال إلى الفخر بأنهم يستطيعون أن يؤكدوا قولاً أو يهدموه بحجج متعارضة في آن واحد إذ أن الحق ليس واحداً بل هو متعدد بتعدد الأشخاص. فالحق ليس مطلقاً ولكنه أمر نسبي بالنسبة للإنسان الذي أشاء إذ لولا الإنسان لما كان هناك حق ولا باطل لأن الإنسان هو مصدر الأحكام والقيم.

بذلك هدم السفسطائيون القول بثبات القيم الاجتماعية والحقائق العلمية ورأوا نسبتها واختلافها بين الأفراد فهدموا المجتمع.

غير أن هذه الحالة السيئة لم يرض عنها الفيلسوف اليوناني الشهير سقراط الذي قام يمارس السفسطائيين واثبت أن هناك خصائص ثابتة في كل شيء تجعل من السهل وصفه وتربيته وبذلك يمكن نقل العلم به من شخص إلى آخر بناءً على الاعتقاد بأن في كل

(١) د - عاطف عيث - علم الاجتماع - الاسكندرية - دار المعارف بمصر - ١٩٦٣ ص ٤ - ٥

إنسان عقلاً هو خاصته التي تميزه عن سائر المخلوقات وأن هذا العقل يتكون من عدد من الأفكار الأساسية (البديهيات) التي تمبر الحق من الباطل، وأنه عصر مشترك بين الأفراد فهناك إذاً روابط مشتركة تجمع بين الناس وتحتم التضامن وأول هذه الروابط هي اللغة لأنها تقوم على معانيهم محددة تجعل من السهل اكتساب المعرفة وتبادلها وبهذه المعرفة استطاع الإنسان أن يميز بين الخير والشر فمال إلى الخير لأنه حق وكره الشر لأنه باطل والمرد الذي يرتكب الشر بجهل أنه كذلك لأنه لو عرف حقيقته لما فعله فالمصلحة علم والرذيلة جهل.

وبجانب هذه الحقيقة الخلقية التي أقامها سقراط على أساس عقلي هناك حقائق علمية ودينية واجتماعية لا ينفي اختلاف الناس في بعض مظاهرها إن فيها عناصر عقلية ثابتة هي التي جعلت الناس يتعارفون فيما بينهم ويتواصلون على نظم معينة للحياة البشرية

وبذلك جعل سقراط للتفكير والنظم الاجتماعية ثباتاً ومن أجل ذلك رفض أن يهرب من حكم المحكمة عليه بالإعدام لاثامه بمهاجمة الديمقراطية القائمة على نظام القرعة وفضل أن يتخذ حكم القانون فيه ليعيد إلى القانون قيمته كمظهر لسلطة المجتمع^(١).

ب - أفلاطون :

وهو من أشهر تلاميذ سقراط وكان يحترق بالعدالة ويعتبرها الخير الأسمى للمرد والمجتمع، ولما كان بعض الناس قد يخطئون الوصول إلى العدالة أو يفضلون إيذاء الآخرين فقد اتفقت أغلبية الناس على منع الظلم حتى تسود العدالة ويتفرغ المجتمع للإنتاج لمصلحة المجتمع كله إذ لا يستطيع إنسان أن ينتج لنفسه كل ما يحتاج إليه ووضع أولئك الناس القانون ليكون قيداً على الراغبين في الشر وبذلك ينصرف كل فرد إلى إنتاج ما يتفق وقدراته فيمهر فيه ويتبادل مع غيره للحصول على ما ينتجون وتسهيل عملية التبادل نشأت طائفة التجار والوسطاء الذي استدعى وجودهم قيام الأسواق وسك العملة وضمان الثقة فيها.

ويرى أن للإنسان حاجات ضرورية متمثلة في الغذاء والشراب وحاجات كمالية متمثلة في العون والحكمة والتعلم والطب وما إلى ذلك وإن الكماليات هذه تظهر عندما

(١) عبد المجيد عبد الرحيم تطور الفكر الاجتماعي - ص ٩٢ - ٩٦

يتسع المجتمع ويزداد سكانه ويتطلعون إلى الرغاية ويرى أفلاطون أن الفرد ذو ثلاث قوى نفسية هي: القوة الشهوانية، والقوة الغضبية، والقوة العاقلة، ولكل منها فضيلة وكان التوفيق بين الفضائل الثلاث يتج صيغة رابعة هي العدالة التي هي صيغة المضائل للفرد والمجتمع.

٤ - جمهورية أفلاطون

لما كان المجتمع - عند أفلاطون - يشبه الفرد - لذا فهو يتكون من ثلاث طبقات هي: طبقة العمال، وطبقة الجند، وطبقة الحكام، ولكل منها فضيلتها. فالأولى فضيلتها الانفاق والثانية فضيلتها الشجاعة والثالثة فضيلتها الحكمة ومن التوفيق بين هذه الطبقات الثلاث تسود لفضيلة العدالة التي هي غاية كل حكومة صالحة.

وللوصول إلى هذه الحكومة أو (الجمهورية) مع مراعاة تكافؤ الفرص وعدم الاعتماد على الحسب أو الثروة أو الحقوق المكتسبة قديماً، ينبغي أن يربي الشعب جميعه تربية واحدة فيختار من أبناء الشعب ذكوراً وإناثاً (إذ لا فرق بين الذكر والأنثى) ممن تتوافر فيه صفات الذكاء والصحة والنمو السليم ويعلمون عن أهلهم في معسكر خاص حيث يشرف عليهم مربيات ومدرسون متخصصون يقومون بتربيتهم ويحلمونهم القراءة والكتابة والحساب والموسيقى وغير ذلك، ويعودونهم الأخلاق الفاضلة حتى يبلغوا الثامنة عشرة فيعقد لهم امتحان ويعزل من رسب فيه ليكون من الطبقة العاملة التي يكفها ما حصلت من تعليم للمقيام بوظيفتها في الإنتاج وتوفير ضرورات الحياة لسائر المجتمع، إذ لا يحتاج عملها إلى كثير من التعلم. أما الناجحون فيواصلون دراسة عسكرية بحثة حتى يكونوا في النهاية حراساً يداخون عن الدولة بشجاعة واحترام ضد أعدائها.

ومن نجح من هؤلاء الدارسين يتابع دراسة لمدة عشر سنوات تقتصر على العلوم الرياضية البحتة حيث الاعتماد على العقل والتفكير المجرد وهي تهيه دراسها للدراسة الفلسفة التي تقوم على الأسس العقلية ذاتها التي تقوم عليها الرياضيات.

والناجحون في الدراسات الرياضية يكوسون قد بلغوا الثلاثين عاماً، ويكونون استعدوا نفسياً وعقلياً للدراسة الفلسفة وبالتالي تؤدي هذه الدراسة إلى سونمكيرهم وسداداً في معالحتهم لقضايا مجتمعهم وبالتالي يكونوا أقدر على التمييز بين الخير والشر وتحقيق العدالة ودراسة نظم الحكم وغير ذلك.

والناجحون بعد هذه الدراسة الفلسفية التي استغرقت خمس سنوات يكونون أصوب الناس رأياً وأذكاهم عقلاً وأصحبهم جسماً وأوفرهم أخلاقاً فاصلة وأعرفهم بالعدل والحرر وأقدرهم على معرفة صفات المجتمع السليم ويكونون قد أحاطوا إحاطة كاملة بشروط الحكم وواجباته والعلاقات بين الحاكمين والمحكومين وبعد خمس سنوات من هذا التطبيق العملي للدراسة النظرية في الحكم يعهد إلى من أثبت جدارة عملية بحكم الدولة إما بالتأويل وإما بالتراسة الجماعية وإما بالحكم الفردي المستند إلى مجلس استشاري يتكون من هذه الصفوة المختارة التي حصل عليها المجتمع بعد كل هذه التصفيات والتي أثبتت كفاءة باجتياز كل الامتحانات وارتفعت أخلاقها عن كل نفوس.

ولما كان هؤلاء الأفراد مضطرين إلى الانقطاع إلى الدراسة وعدم ممارسة أي عمل آخر بجانيها يكفل لهم الرزق فقد وجب على المجتمع أن ينفق عليهم ويمنحهم الملابس والسكن ويهيء لهم حياة كريمة كما لا يسمح لهم المجتمع بممارسة أي عمل ولا تكوين الثروات الخاصة ولا بتأليف أسر خاصة بهم حتى لا تنمو فيهم عواطف الاثراء أو الفاقة وما تقود إليه من عصبية ومحسوبيات وشره نحو المال وتفضيل المصلحة الخاصة على المصلحة العامة.

ولهذا رأى أفلاطون أن يعيش هؤلاء الحراس ذكوراً وإناثاً دون سائر طبقتي الشعب الآخرين (العمال والجنود) في شوعية كاملة فيرتبط الحراس ارتباطاً جنسياً مؤقتاً بقصد النسل فقط ويؤخذ أبناؤهم عند ولادتهم وتقوم الدولة بتربيتهم فينشأون لا يعرفون لهم أسر سوى المجتمع فيصرفون بكل جهودهم نحو خدمته.

أما طبقتا العمال والجنود فيسمح لأفرادها بتكوين الأسر والممتلكات الخاصة بشرط ألا يزيد عدد أولادهم عن عدد معقول وألا تزيد ممتلكاتهم الخاصة عن الحد اللازم لمعيشتهم معيشة معتدلة والحد من كثرة النسل. يحدد أفلاطون من الانجاب للمرأة بين العشرين والأربعين وللرجل بين الثلاثين والخمسين. فإذا أنجب زوجان للدولة قبل هذه السن أو بعدها يصبحان آثمين في حق المجتمع

ويرى أن كل نظم الحكم يلحقها الفساد مهما كانت صالحة وإما تتماثل الحكومات بسوء الحاكمين وأخلاقهم ويمير لها خمسة أنواع من الحكومات هي: التيماركية، والأوليباركية، والديمقراطية، والارستقراطية، ودولة الطاعة ويرى أن أفضل هذه الحكومات هي الحكومة الارستقراطية المقيدة بدستور يضمن إنشاء هيئات نيابية

تحقق التوازن بين السلطات المختلفة وتلامي مساوية الحكومة الديمقراطية وحكومة
الطعام

من الواضح أن أفلاطون اعتقد أن أمور المجتمع محكومة بتكثير العقل الفردي،
وأن بإمكانه وفق هذا المنطق أن يصح للمجتمع قواعد عقلية تكفل له الثبات. ونظرته إلى
ثبات المجتمع نظرة عقلية استاتيكية تحسب خير المجتمع وسعادته في ثباته غير مدرك أن
الحقيقة الأولى هي المجتمع هي ديناميكية وأن الثبات ضرر المجتمع وتحلفه.

على أية حال كان أفلاطون في جمهوريته عرض لنا نظاماً حقيقياً لفلسفة اجتماعية.
وتمثل هذا النظام في صورة معيارية ووضع قواعد معينة للسلوك الاجتماعي ولذا فهو لا
يصف المدينة كما هي ولكن كما ينبغي أن تكون، وكذلك له في هذا الكتاب آراء في
تقسيمهم العمل الاجتماعي والاقتصاد الاجتماعي والطبقات. ونحن نرى أن كل ما ذهب
إليه أفلاطون ما هو إلا حلماً سياسياً. وهذا يدل على أنه مصلح اجتماعي في الدرجة
الأولى ولم يكن عالم اجتماع.

• - المصطلح الفلسفي عند الفارابي

حين تعرضنا لرأي الكندي في هذا النوع من الموضوعات قررنا أنه كان أول مفكر
عربي مسلم وضع المصطلح الفلسفي أو أهتم به مستعيناً بما في اللغة العربية من قوة
المعنى ودقة التعبير وسهولة الاشتقاقات وإمكانية التشبيه والاستعارة والمجاز إلى آخر
أساليب البديع في الكلام والأسلوب وكذلك فإننا نجد الفارابي سار على نمط الكندي في
وضع المصطلح الفلسفي موضع الاهتمام وإذا كان الكندي قد حاول استغلال اللغة العربية
مورداً للمصطلح إلى جانب القرآن في بعض الأحيان بوصفه هو اللغة العربية الحقيقية من
حيث المبنى والمعنى والأسلوب فإن الفارابي وهو التركي الأصل لم يستطع استخدام اللغة
العربية والقرآن بنفس براعة ومقدرة الكندي بل في حدود معرفته بلغة غير لغته الأصلية مع
اتقانها ولذلك كان طابع المصطلح الفلسفي يغلب عليه الطابع اليوناني الفلسفي لا الطابع
العربي الاسلامي لغة وقرأ أي طابع الترجمة أو التعريب للالفاظ العلمية وليس طابع
الاشتقاق اللغوي للمصطلحات.

وإذا بحثنا عن المصادر التي وجد فيها المصطلح عند الفارابي قلنا نجد رسالة وكتاباً
مستقلاً بهذا المعنى المحدد كما هو الحال عند الكندي كما رأينا في رسالته في حدود
الأشياء ورسومها وكما سنلاحظ عند ابن سينا في رسالته «في الحدود» بل إننا نجد ذلك

مثلاً من خلال النظر في مواضيع كثيرة من كتبه ورسائله القصيرة التي يحتاج احراج المصطلح منها إلى جهد واستقصاء لكل فقرة من فقراتها. وأهم هذه الرسائل في هذا المجال هي (رسالة التعليقات) التي ستحبر منها بعض المصطلحات كمداح للغة المصطلح الفلسفي عنه وليس ضرورياً أن تكون متضمنة لرايه كله كاملاً في هذه الفكرة أو تلك التي يعر عنها المصطلح بطبعه لا يمكن أن يتناول كل أبعاد الفكرة وعناصرها الفرعية. ومن هذه المصطلحات:

١ - الإدراك: وهو عند الفارابي يكون للنفس وليس للحاسة إلا الإحساس بالشيء وليس للمحسوس إلا الانفعال وبذلك على ذلك الفارابي بما يذهب إليه من أن الحاسة قد تفعل عن المحسوس وتكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا مدرك فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتدرك الصور المعقولة بتوسط صورها المحسوسة إذ تستفيد معقولة تلك الصور من محسوسيتها ويكون معقول تلك الصور مطابقاً لمحسوسها والا لم يكن معقولاً لها ذلك لنقصان نفسه فيه واحتياجه في إدراك الصور المعقولة إلى توسط الصور المحسوسة بخلاف المجردات فإنها تدرك الصور المعقولة من أسبابها وعملها التي لا تتغير.

وحصول المعارف للإنسان يكون من جهة الحواس وإدراكه للكليات من جهة إحساسه بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة فالطفل نفسه مستعدة لأن تحصل لها الأوائل والمبادئ (أي البديهيات والمسلّمات الضرورية) وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل له من غير قصد وحيث لا يشعر به والسبب في حصولها له استعدادها لها (أي المعرفة الفطرية) وإذا غارت النفس البدن واستعدت لأفلاك المعقولات فلعلها تحدث له من غير حاجة إلى القوى الجسمية التي فاتته بل تحصل له في غير قصد ومن حيث لا تشعر كالحال في حصول الأوائل للطفل.

٢ - الحواس: هي الطرق التي تستفيد منها النفس الإنسانية لتحصيل المعارف وواضح أن الفارابي هنا يركز على قيمة الحواس الحقيقية فيما يتصل بمشكلة المعرفة وليست قيمتها الوجودية فقط

٣ - النفس: ويعرفها الفارابي تعريفاً محورياً للمعرفة والإدراك وليس من حيث وظيفتها الوجودية وهي حفظ الحياة ومحورها الرئيسي، ولذلك يراه يؤكد أن النفس مادامت مرتبطة بالمادة فإنها لا تعرف المجردات ولا شيئاً من صفاتها التي تكون لها، وهي مجردة

ولا تعرف شيئاً من أحوالها عند التجرد لأنها لا يمكنها الرجوع إلى خاصية ذاتها والتجرد مما يلاصقها ويكون مانعاً لها عن التحقيق بذاتها وعن مطالعة شيء من أحوالها فإذا تجردت زال عنها هذا العائق بحيث تعرف ذاتها وأحوالها وصفتها الخاصة بها .

٤ - القوى الجسمانية البدنية . تعد مانعة للنفس عن أن تتجرد بذاتها وأن تدرك الأشياء على نحو حاصبتها بل تدركها متحيلة ومتصورة لا معقولة وذلك لانجذاب النفس إلى قوى الجسم واستيلاء هذه عليها ولأن النفس لم تأتلف بالعقلانيات ولم تعرفها معرفة مباشرة بل نشأت على الحسيات والماديات ولذلك فتطمئن إليها وتثق بها وتوهم أن وجودها هو الحقيقي وأن وجود العقلانيات هو الوهم والزيغ .

٥ - حقائق الأشياء : هل يمكن للنفس الإنسانية أو للعقل البشري أن يدرك الأشياء إدراكاً حقيقياً على نحو وجودها هي في ذاتها ؟ . وبطريقة أخرى ما الذي تدركه من الأشياء هل هو جوهرها وخاصية ذاتها أم إن معرفتنا لا تتعدى الأغراض والمظاهر الخارجية ؟ يؤكد الفارابي أنه ليس في قدرة البشر ولا في إمكان عقولهم معرفة جواهرها وذواتها كما هي ذاتها بل إن معرفتنا لا تتجاوز معرفة الصفات سواء أكانت أولية أو ثانوية ومعرفة ما يربط بها من أشياء . وبضرب أمثلة لذلك وهي معرفتنا بالجسم وهي لا تتعدى عنده أنه عبارة عن الطول والعرض والعمق وكذلك فإننا لا نعرف حقيقة الحيوان وجوهره سواء كان ناطقاً أم غير ناطق بل إن معرفتنا قاصرة على معرفة شيء له إدراك وفعل وإفان المدرك الفاعل ليس هو حقيقة الحيوان بل خاص أم لازم ، والفصل الحقيقي له لا تدركه ولذلك وقع الخلاف في ماهيات الأشياء لأن كل واحد من المدركين والعارفين بالأشياء يدرك جانباً منها غير ما يدركه الآخر وكل منهم حكم تبعاً لجوانب أو زوايا معرفته ، ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الأول أي الله ولكننا نعرف منه أنه يجب له الوجود وهذا الوجوب يعد لازماً من لوازمه لا حقيقة ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم أخرى مثل الوحدةانية والقدم واللانهاية والكمال والخير المطلق والحق إلى آخر مثل هذه الصفات .

٦ - العلة : هي الشيء الذي ينتج عنه شيء آخر بحيث يرتبطان وجوداً وعدماً ، فالعلة هي الواسطة بين معلول وعلة أخرى إلى أن يصل إلى العلة الأولى التي تكون غير معلولة على الإطلاق ، وهي هذا بقول الفارابي إذا كان معلول أخيراً مطلقاً لا يكون علة التت ولا علة لذلك المعلول لكن لا بد لها من علة أخرى تكون هذه العلة هي حكم الواسطة سواء أكانت متناهية أو غير متناهية فلا يصح وجودها ما لم يعرض له طرف غير معلول

والعلة بحسب أن توجد مع المعلول. فإن العلة التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقيقة بل معداة أو معيات وهي كالحركة^(١).

٧ - الصورة: ليست علة صورية للمادة بل صورة للمادة وهي علة صورية للمركب أي للجسم المركب من الصورة، والمادة وليست علة حقيقية للمركب بمعنى أن الجسم لا يتج عن الصورة وحدها أو سبب المادة وحدها بل هو معلول للاثنتين مجتمعتين الصورة والمادة.

٨ - الهولي: كان أرسطو يرى أن الهولي أي المادة شيء قابل للوجود بأي صورة من الصور أو في أي وضع من الأوضاع وأن المادة تكون مستعدة للتلفي وكأنها شيء. والاستعداد هو الآخر شيء مختلف عنها لأنه صورتها وكأنه يمكن التفرقة في داخل المادة بين شيئين أحدهما هو المادة كشيء في ذاته وبين صورة فيها هي الاستعداد والقبول.

أما الفارابي فكان يرى أن الاستعداد ليس شيئاً غير نفس الهولي، ويعرف الهولي بأنها (أمر مستعد) ويلقي فكرة الأزواج بين المادة والاستعداد مشياً ذلك بفكرة البساط أي الأشياء البسيطة المركبة بطبيعتها فيقول: إن البساط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل، وليس الجنس والفصل موجودين في الحدود حتى يكون المحدود له جزءان بل هما جزء الحد. وقولنا أمر مستعد ليس يجب منه أن يكون مركباً كما نقول الوحدة عدد غير منقسم وليس هناك تركيب وإلا لم يكن وحدة كما نقول في الأول أنه واجب الوجود وليس هناك تركيب والأمثلة كثيرة^(٢).

٩ - المعقول: يطلق على الشيء المجرد أو على الوجود المجرد من الشيء نفسه والموجود في الذهن والعقل، ومن هنا كان اشتقاق اللفظ من وقوع الوجود الحسي على هيئة صورة في العقل فيكتسب صفة ما حل فيه فيكون عقلياً مجرداً بعد أن كان في الخارج حسيّاً مادياً، وفي هذا يقول الفارابي فمعقولة الشيء بعينها هي وجوده المجرد عن المادة وعلاقتها فإذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الأعيان كان معقولاً لذاته وإن كان في الذهن ولم يكن مجرداً في الأعيان كان معقولاً لذاته أيضاً^(٣).

(١) (التعليقات ص ٦)

(٢) (التعليقات ص ٩/٨)

(٣) (التعليقات ص ٩)

١٠ - النفس الانسانية: يورد الفارابي كثيراً من تعليقاته للمحدث عن النفس الانسانية متصلة من باقي الانفس، وهذا يبين مدى اهتمامه بها بوصفها مصدراً للمعارف ولأنها هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة الأشياء، ويتحدث أولاً عن طبيعة هذه النفس الشربة فيقول: إن النفس الانسانية إما تعقل ذاتها لأنها مجردة والنفس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها لأن عقلية الشيء هو تجريده من المادة، والنفس إما تدرك بواسطة آلات الأشياء المحسوسة والمنحيلة وأما الكليات والعقليات فإنها تدركها بذاتها وببفسها.

ويتناول الفارابي علاقة النفوس الانسانية ببعض القوى العقلية التي تساعد في تمام المعرفة والإدراك، فيرى أن النفس الانسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء ما تحول معرفته إلى أخذ مبادئه من القوة الخيالية تكون قد استكملت وإذا فارقت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال.

أما عن علاقة النفس بالجسم فيرى الفارابي أن الجسم شرط في وجود النفس لا محالة، ويبدو أنه يقصد بالوجود هنا وجود النفس كمصدر حياة الكائن الحي وحركته لا الوجود بمعنى حلة وسبب حدوثها. وكذلك فإننا نرى أن الجسم ليس شرطاً في إدراك النفس أو في قيامها بالمعرفة والعلم لأنها لا تتوقف عليه ولا تحتاج إليه إلا في جانب واحد فقط هو المعرفة الحسية التجريبية، والنفس تستغني عن الجسم في استمرار بقائها لأنها إذا فارقت وتركته بعد الموت ولم تكن النفس آنذاك كاملة المعرفة والعلم فإنها تستطيع الاستكمال بدونها فلا يكون الجسم شرطاً في استكمال معرفة النفس وإن كان شرطاً في وجودها واستغناء النفس عن الجسم في استكمال المعرفة بعد المقارنة يؤذن بوجود المنحى الصوفي عند الفارابي الذي سفرد له بحثاً مستقلاً في مقام ومقال آخر بإذن الله.

١١ - بين الهيولى والمعدوم: يذهب الفارابي إلى تفرقة طريفة بين هذين اللفظين لم نجد لهما مثيلاً من قبل إلا عند متكلمي المعتزلة وخصوصاً في دقة العبارة والمعنى.

ولعل مصدر المقارنة بين المصطلحين راسع إلى أن كليهما يحتوي على معاني الاستعداد والقول والقوة والتهيؤ إلى آخر هذه المعاني العدمية التي بحكم طبيعتها تحمل قوة على أن تصبح شيئاً آخر ونحتمل في داخلها حصول شيء ليس موجوداً الآن واثاء الحكم عليها أو الطر إليها

والفارابي يذهب في ذلك إلى أن الفرق بين الهيولى والمعدوم في أن الهيولى معدوم

بالفرض موجود بالذات أما المعلوم معدوم بالدات موجود بالفرض إذ يكون وجوده في العقل على الوجه الذي يقال أنه مقصور في العقل^(١).

وإذا أردنا أن نفهم ذلك مثال يقربه إلى الأدهان فالحشب يعد مادة وهبولى لأي شيء يمكن أن يصنع منه الكرسي والمكتب والسرير إلى آخره فالحشب موجود وجوداً ذاتياً ولكن إعطاء صورة ما له كالكُرسي وغيرها تعد معدومة بالفرض لأنها موجودة بالفعل ولكن ممكنة الوجود. أما إذا نظرنا إلى الكرسي والسرير كأشياء يمكن صياغتهما من الخشب فإنما تكون معدومة بالذات لأنها لم توجد بعد بالفعل وتكون موجودة بالفرض نظراً لإمكان الذي تحمله في ذاتها بالقياس إلى ذات الخشب الموجود.

وواضح إلى حد ما كيف أن المصطلح الفارابي هنا اعتمد بطريقة غير مباشرة على مسائلتي القوة والفعل الأرسطية.

١٢ - الهوية: يقرب الفارابي بين عدة ألفاظ يحسب كثير من العقلاء أن المعنى مختلف بينها جميعاً فيقول: هوية الشيء وهبته ووحده وتخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، وبقولنا إنه هو إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك، والهو هو أي الذاتية أو الهوية إنما معناه الوحدة والوجود فإذا قلنا زيد هو كاتب فمعناه زيد موجود كاتب على أن (هو) تعد رابطة وإن كانت تعني الوجود وهي تربط بين المعنيين أو بين إحدى القضية أي الموضوع والمحمول.

هذا ونحن لن نستطيع أن نورد كل المصطلحات الفلسفية التي تعرض لها الفارابي لأن معنى ذلك أن نستفري كل كتبه ورسائله سطرّاً سطرّاً، بل وربما احتاج الأمر إلى أن نتأول ما بين السطور من معاني ألفاظ نحتملها ألفاظ أخرى موجودة وهذا الأسلوب وإن كان ضرورياً ومطلوباً إلا أن حاجتنا إليه ليست هنا في هذه المجالة التي نريد أن نجتمع فيها بين كل جوانب فلسفة الفارابي وما يترتب عليه اتباع الاستقراء النافص في داخل البحث ويكفي أن يتوافر لنا الجهد في استقصاء تام واستقراء شامل للمسائل والمشاكل والموضوعات فقط مع كتابة نلّة عن كل منها بقدر الوقت والطاقة.

٦ - تقسيم الفلسفة عند ابن سينا

كان واضحاً بعد الفارابي أنه هو الذي أرسى دعائم المذهب الفلسفي الاسلامي

(١) راجع التعليقات ص ١٦

مستنبأ بالكندي من جهة ومارسطو وأفلاطون من جهة أخرى وبالتراث الفكري الاسلامي من جهة ثالثة. وكان على ابن سينا أن يحمل المشعل ويستمر في المسيرة رقيقاً بالفكر الاسلامي ولكنا لاحظنا على ابن سينا أنه وإن أضاف إلى مجد المسلمين محدداً أكبر من حيث انفراده دون سابقه في التوسع في دراسة الطب والعلوم العلمية والعملية ولا عجب فلا يزال كتابه القانون في الطب هو المصدر الرئيسي لأوروبا المعاصرة كما كان مصدراً للعالم اللاتيني في العصور الوسطى والحديثة نقول لقد لاحظنا على ابن سينا أنه حاول أن يترسم خطى الفارابي في التفلسف فأخذ يعالج نفس الموضوعات التي عالجهها المعلم الثاني.

ومن أمثلة سير ابن سينا على نهج الفارابي تقسيمه العلوم والمعارف الموجودة في عصره فلقد قسمها ابن سينا إلى قسمين :

١ - قسم منها تجري أحكامه في فترة من الزمان ثم تفسد.

٢ - قسم من العلوم تجري أحكامه أبد الدهر.

وكان ابن سينا قصد بالنوع الأول علوم الساعة أي التي توجد في فترة ما وعصر ما نتيجة لحاجات ضرورية تتصل بهذا العصر أو ذاك بهذا المكان أو ذاك ثم تنتهي بانتهاء العصر مثل السحر. والقسم الثاني هو العلوم التي تستمر في كل العصور والأزمان وقد تصلح لساكنة الأبد.

وهذه العلوم التي تنطبق أحكامها وتجري أبد الدهر هي أولى العلوم عند ابن سينا باسم (الحكمة) وهي تنقسم إلى أصول وفروع.

أما الفروع فهي كالطب والفلاحة وبعض العلوم الجزئية الأخرى المتعلقة بالنجوم وأما الأصول وهي المقصودة بهذا البحث عن تقسيم العلوم الفلسفية فهي تنقسم إلى قسمين :

١ - قسم هو آلة للعلوم الفلسفية وهو المنطق وهو علم يتفح به لما يرام تحصيله من الأمور المرجوة في العالم وقبله.

٢ - قسم ليس آلة يتفح به في أمور العالم الموجودة وفيما هو قبل العالم وللقسم الثاني من الأصول مرعان.

١ - علم نظري : ويسمى إلى معرفة الحق وعابته تركية النفس بالمعرفة وله أربعة أقسام هي :

- (أ) العلم الطبيعي .
- (ب) العلم الألهي
- (ج) العلم الرياضي
- (د) العلم الكلي

٢ - علم عملي ويسمى إلى تدبير الحير وغايته العمل وفقاً للمعرفة النظرية وله أربعة أقسام أيضاً هي :

- (أ) علم الاخلاق .
- (ب) علم تدبير المدينة .
- (ج) العلم الرياضي .
- (د) علم النبوة .

٧ - الحكمة تعريفها وتقسيمها

الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصوير الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية . فالحكمة المتعلقة بالأمور التي لنا أن نعلمها وليس أن نعمل بها تسمى حكمة نظرية ، والحكمة المتعلقة بالأمور العمية التي لنا أن نعلمها ونفعل بها تسمى حكمة مدنية وحكمة منزلة وحكمة خلقية ومبدأ هذه الثلاثة مستفادة من جهة الشريعة الإلهية وكمالات حدودها تسبين بها وتنصرف فيها بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات ، فالحكمة المدنية فائدتها أن يعلم أنه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح بقاء نوع الانسان ، والحكمة المنزلية فائدتها أن تعلم المشاركة التي ينبغي أن تكون بين أهل منزل واحد لتتظم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وهد .

وأما الحكمة الخلقية فمائدتها أن تعلم المضائل وكيفية اقتنائها لتزكو بها النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها لتظهر عنها النفس .

وأما الحكمة النظرية فبأقسامها الثلاثة . حكمة تتعلق بما في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير وتسمى حكمة طبيعية ، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجرده الذهني عن التغير وإن كان وجوده محالطاً للتغير وتسمى حكمة رياضية ، وحكمة تتعلق بما وجوده

ستن عن مخالطة التميز فلا يحالطها أصلاً وإن خالطها فالعرض لا أن ذاتها معتزة هي تحقيق الوجود إليها وهي الفلسفة الأولى والفلسفة الإلهية جزء منها وهي معرفة الربوبية ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملة الإلهية على سبيل التيه ومنصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل مع ذلك بإحداها فقد أوتي خيراً كثيراً.

٨ - مكانة المنطق في تقسيم ابن سينا

بعد أن انتهى ابن سينا من عرض أصناف الحكمة بدأ في عرض ما يتصل بعلم المنطق قائلاً: «وإذ قد أتى وصفنا على الأقسام الأصلية والفرعية للحكمة فقد كان لنا أن نعرف أقسام العلم الذي هو آلة للإنسان موصلة إلى كسب الحكمة النظرية والعملية بواقعية بعيدة عن السهو والخلط في البحث والرؤية وشدة إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في كل بحث ومعرفة حقيقية الحد الصحيح وحقيقة الإقناعي القاصر عنها وحقيقة المغالطي المدلس منها وحقيقة الشرعي الموهم تحليلاً وهو صناعة المنطق».

ويتهي ابن سينا بعد تصنيفه للعلوم الفلسفية إلى قياسها بالنسبة للعقيدة قائلاً: «وقد دلت على أقسام الحكمة وظهر أنه ليس شيء منها يشتمل على ما يخالف الشرع فكان الذين يدعونها ثم يزيغون عن منهاج الشرع إنما يضلون من تلقاء أنفسهم ومن عجزهم وتقصيرهم لا أن الصناعة نفسها توجه فإنها برهة منهم^(١)».

٩ - أقسام الموجود عند ابن سينا:

الموجود ينقسم إلى واجب وممكن.

ونعني به أن كل موجود. فلما أن يتعلق وجوده بغير ذاته بحيث لو قدر عدم ذلك الغير لانعدم. كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب والجار وحاجة الجلوس والصورة فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة لزمها لضرورة عدم الكرسي.

وأما أن لا يتعلق وجود ذاته بغيره التة لو قدر عدم كل غير له لم يلزمه عدمه بل ذاته كات لذاته.

(١) (راجع رسالة ابن سينا في قصة العلوم العقلية مواضع مختلفة)

وقد اصطلاح على تسمية الأول «ممكنًا» وعلى تسمية الثاني «واجبًا» فقول: كل ما وجوده من ذاته لا من غيره فهو واجب وما ليس له وجود بذاته إما أن يكون محتاجًا بنفسه فيستحيل وجوده أبدًا وإما أن يكون ممكنًا في ذاته

فالواجب: هو الضروري الوجود.

والمحال: هو الضروري العدم

والممكن هو الذات الذي لا يلزم ضرورة وجوده ولا عدمه ولكن كل ممكن في ذاته إن كان له وجود فوجوده بغيره لا محالة إذ لو كان بذاته لكان واجبًا لا ممكنًا وله بذلك الغير ثلاث اعتبارات.

أحدها: أن يعتبر وجود ذلك الغير الذي هو علة فيكون واجبًا إذ ظهر من قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة.

وثانيها: أن اعتبر عدم العلة فهو ممتنع لأنه لو وجد لكان موجودًا بذاته بلا علة فيكون واجبًا.

وثالثها: وإن لم يلتفت إلى اعتبار علة وجوده أو عدمه بل انضت إلى مجرد ذاته فله من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان.

وهذا كما أن علة وجود «الأربعة» وجود (٢، ٤) فإن اعتبر عدم (اثنين) اثنين استحالة وجود الأربعة في العالم وإن اعتبر وجودها كانت «الأربعة» واجبة الوجود.

وإن لم يلتفت إلى الاثنين ولكن انضت إلى ذات الأربعة وجد ممكنًا في ذاته أي لا ضرورة لوجوده ولا ضرورة لعدمه فإذن كل ممكن في ذاته إنما يحصل وجوده بعلة وما دام ممكن الحصول بعلة فلا يحصل فإن صار واجب الوجود بعلة حصل لأنه ما دام ممكنًا استمر العدم فلا بد وأن يزول الإمكان وهذا الإمكان الذي يزول ليس هو الإمكان الذي له ذاته لأن ذلك ليس لعلة حتى يزول بل ينبغي أن يزول الإمكان من علة ويتبدل بالوجوب وذلك ما أن يفسد جميع الشرائط وتعتبر العلة كما ينبغي أن يكون حتى يصير علة.

١٠ - (الألوهية عند ابن سينا)

١ - إثبات وجود الله:

كان عند ابن سينا كما كان عند العارفي من قبل طريقان لإثبات الوجود الإلهي:

(أ) - طريق برهان عقلي .

(ب) - طريق حدسي

يستند الطريق الأول إلى فكرة الوجود وتقسيمه إلى ممكن وموجود واجب ويعرف ابن سينا الواجب الوجود بأنه هو الوجود الذي متى فرض غير موجود لم يعرض منه محال والواجب الوجود هو الضروري الوجود والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه . وابن سينا قد قسم الواجب إلى قسمين أيضاً واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره والله تعالى هو الواجب الوجوب لذاته وبذاته لا بشيء أو لشيء آخر ولا يمكن أن نفترض عدم وجود الله عز وجل .

أما واجب الوجود بغيره فهو واجب وضروري ولكن لا بذاته مثال ذلك كما يقول ابن سينا فالاحتراق واجب الوجود لا بذاته ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفصلة بالطبع أهني المحترقة والمحتركة (أي النار والجسم) .

وعلى ذلك يكون عندنا ثلاثة أقسام للوجود والموجودات :

(أ) - واجب الوجود بذاته .

(ب) - وواجب الوجود بغيره .

(ج) - وممكن الوجود .

ومما يجدر ذكره أن الممكن كذلك ضربان ممكن بذاته وممكن بذاته واجب بغيره والأول هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه والثاني يشمل جميع الموجودات سوى الله .

وواجب الوجود عند ابن سينا هو العلة الأولى ومبدأ الوجود المعطول على الإطلاق فلا توجد سوى علة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن ما سوى الواجب هي الممكنات أي الموجودات الصادرة عنه المفترقة في وجودها الممكن إلى علته وترتقي العلل كلها إليه إذ هو غاية الموجودات جميعاً من حيث أنه معشوق لها ومعقول، وبذلك ترجع العلل المادية الفاعلية والصورية إلى العلة الغائية أي العلة الأولى المطلقة وهو الباري عز وجل .

وهذا هو بالإجمال الدليل البنيوي الأول على إثبات وجود الله أي الدليل العقلي البرهاني . وواضح فيه تسلسل ابن سينا في الدلالة ونظرة في المحسوسات ليتدرج منها إلى المعقول الأول وهو الله تعالى عن طريق النظر في فكرة الموجودات وتقسيمها وفكرة العلية والتصاعد بها وهو يعد طريقاً صاعداً . ولكن ابن سينا قد رفض الاكتفاء في الدلالة

على وجود الله على الاستناد إلى الحسّ وحده إذ أن عده من لا يعترف بالمعقولات الكلية المجردة يعجز عن البرهنة على وجود الله ولذلك فهو يلجأ إلى الطريق الثاني ويذكره في الإشارات جـ ٣ (ص ٣٠، ٧٩) وهو الطريق الحسي وسلاحظ على هذا الدليل أنه يختلف عن الدليل السابق في أنه لا يستخدم الأسلوب المنطقي في البرهان كذلك فهو لا يرجع إلى المعقولات باعتبارها أثراً دالة على وجود الصانع كما هو الحال في الدليل الكوسمولوجي بل يتجه ابن سينا مباشرة إلى فكرة الوجود ويخصصها للإدراك المياني الحدسي المباشر ويقول في ذلك تأمل كيف لم يحتاج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتاج إلى اعتبار خلقه وقعله وإن كان ذلك دليلاً عليه لكن هذا الباب أوثق وأشرف أي إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود، واضح إذن أن هذا الدليل السبوتي على التقهّض من الدليل الكوني الكوسمولوجي فبدلاً من أن نستدل على وجود الله من النظر في مخلوقاته (من كون البشر وحيوان وشجر... الخ) استدلل بفكرته هو تعالى على وجوده عزّ وجلّ أي أن نعترف بالله وليس بالأشياء وهذا الدليل الثاني أقرب إلى طرق الصوفية منه إلى طرق العقلايين أو الحسنيين من حيث اعتماد هذين في طرق دلائلتهما على الله على العقل أو الحس بينما نجد أن الصوفية يعتمدون على الحدس المباشر. وعلى المعاشية والمعاينة لفكرة الله عن طريق الكشف الصوفي. الفلاسفة تعتمد على النظر في الموجود والموجودات بينما الصوفية فيعتمدون على النظر في فكرة الوجود. أي أن اعتماد الأول على التمعّنات والمحسوسات بينما هؤلاء فيعتمدون على المجردات والمعقولات الصرفة وشأن بين الطرفين من حيث نقطة البدء والمنهج ونقطة الانتهاء والهدف وإن كان واحداً وهو الدلالة على وجود الله إلا أن الطريق الحدسي الصوفي أكّد في إثبات الوجود من الطريق الثاني الفلسفي الذي يعرفنا على مجرد وجود الله معرفة سطحية بينما الطريق الصوفي فيفحص بنا ويتصاعد إلى إدراك كنه الذات الإلهية معرفة أقرب إلى الإحاطة منها إلى السطحية.

٢ - صفات واجب الوجود:

يرى ابن سينا أن صفات واجب الوجود لا تصاف إليه إلا بالعرض، إنها ليست جوهرية بمعنى أن توجد نوعاً من الكثرة أو التعدد في الذات الإلهية. وأول صفات الواحد بداته أنه واحد من جميع الوجوه واحد لا شريك له وواحد في ذاته وواحد في صفاته وواحد في أفعاله بمعنى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد في ذات الله ومن حيث الوحدة

العديدية نجد أنه لا يحور أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد لأن كل متلازمين في الوجود متكافئان عليهما علة خارجية عنهما هيكونان واحمي الوجود بعيرهما .

ومن حيث وحدة الذات نجد أن ذاته لا تنقسم إلى أجزاء إذ هي بسيطة غير مركبة إذ لو كان مركباً من أجزاء تقوّمه فكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه ولازمتعت عنه صفة واجب الوجود بذاته وهو حير محض وكمال محض وحق بكل معاني الحق وهو عقل وعافل وهو حكمة وحكمته إرادته الثابتة التي لا تتغير ولا تسمى لغاية وهو بذاته عاشق وممشوق ولبيد وملته .

وواضح أن الصفات التي أضافها أرسطو من قبل للمحرك الأول عنده الذي هو علة أولى لهذا العالم وما فيه من حركات وأفعال وموجودات ولعل النص التالي لابن سينا في وصف واجب الوجود يمكن أن يقيم فارقاً بين النظر اليوناني والنظر الإسلامي لفكرة الإله : يقول ابن سينا في (الرسالة التبروزية ص ١٣٥) : اعلم أن واجب الوجود هو مبدع المبدعات ومنشئ الكل وهو ذات لا يمكن أن يكون وجوده في مرتبة وجوده فضلاً عن أن يكون فوقه لا وجود وغيره ليس هو المفيد قوامه فضلاً عن أن يكون مستفهداً عن وجوده غير وجوده بل هو ذات هو الوجود المحض والحق المحض والخير المحض والعلم المحض والقدرة المحضة والحياة المحضة من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة بل المفهوم منها عند الحكماء معنى وذات واحد لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة بالقوة أو بتأخر عنه شيء من أوصاف جلالاته ذاتياً أو فعلياً ويلاحظ أن ابن سينا بدأ هذا إسلامياً خالصاً وانتهى متأثراً بالمنحى اليوناني في التعبير عن فكرة الوجود الإلهي وكان الموقف الأول واضحاً حين استعمل مصطلح (المبدع الإبداع) ، وهو مصطلح إسلامي حالص يؤكد فكرة الخلق من العدم تلك الفكرة غير الموجودة في الفكر اليوناني على الإطلاق بينما انتهى في الموقف الأخير يونانياً حين أكد أن الوجود الأول أو واجب الوجود لا يمكن أن يكون في مادة أو مخالطة بالقوة وهذا الوصف الأخير يعد وصفاً يونانياً وليس إسلامياً وإن كان فيه نوع من التزبه للذات بتجريدتها وإسعادها عن كل ما هو عادي سواء كان العمل أو بالإمكان .

ولعل هذه المقارنة بين ابن سينا وأرسطو أو بين الإسلاميين واليونانيين بوجه عام يؤدّي بنا إلى ضرورة التوسع في عرض موقف ابن سينا من فكرة العلاقة بين الله والعالم وذلك على النحو التالي وسيكون في حدود معينة إلى أن يحين الوقت الذي ستهي فيه من البحث في العلم الإلهي بحثاً شاملاً متابعاً .

ترتبط مشكلة العمل الإلهي بمشكلة حدوث العالم وقدمه وكان قدماء الفلاسفة مثل أرسطو قد قالوا يقدم العالم ورأى المتكلمون وكثير من فلاسفة الإسلام أن القول يقدم العالم يعتبر شركاً لأن القائلين بالقدم إما يشترن قديماً آخر إلى جانب الإله القديم ومن ثم ضد دافع المتكلمون عن نظرية حدوث العالم وأطلقوا القول بالقدم وتصدى الغزالي للفلاسفة بهدم أقوالهم في قدم العالم ويبين نهايت أدلتهم على ذلك كما سحرص له فيما بعد .

وكان على ابن سينا أن يحاول تفسير موقف القائلين يقدم العالم ليوفق بينهم وبين المتكلمين القائلين بحدوث العالم وخلفه من العدم بعد أن لم يكن موجوداً وكان هذا الهدف يحتاج منه إلى الوقوف على تحديد معاني بعض المصطلحات والألفاظ التي يستخدمها كلا الفريقين . فبدأ ابن سينا بتفسير معاني (الإيجاد والخلق والصنع والإحداث والتكوين والفعل) وقرر أنها تعني أنه قد وصل للشيء من شيء آخر وجود الأشياء عن العدم وأن الأشياء متى وجدت فإنها لا تحتاج بعد ذلك إلى موجودها أي الباري عز وجل .

ويوضح ابن سينا ضحالة هذا المأخوذ ويرفض القول بالخلق والإحداث والتكوين والصنع على هذا النحو ويدجأ إلى (الإبداع) ليفسر به الفعل الإلهي . ويعلق على معناه قائلاً . . . والإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط أو زمان وما يتقدمه عدم زمني لم يستف من متوسط فالإبداع أعلى مرتبة من التكوين والأحداث^(١) . . . وإذا كان التكوين وهو أن يكون من الشيء وجود مادي خاص بالأمور المنصرفة الفاسدة .

والأحداث : وهو أن يكون من الشيء وجود زمني خاص بالموجودات الطبيعية التي نخضع للتسخير .

فإن الإبداع : وهو أن يكون الشيء لا عن مادة ولا من زمان سابق خاص بالعقل^(٢) .

ولكن ابن سينا يرى أن القول بالإبداع لا ينفي القول بتقديم العالم فيكون قديماً قدم العلة الأولى أي الدات الإلهية وهذا يلجأ ابن سينا إلى تفسير معنى التقدم فيقول إن التقدم يقال بخمسة معاني أحدها بالزمان والثاني بالمرتبة والوضع الذي يكون الناحر المكاني معاً

(١) (الاشارات ج ١ ص ١١٦)

(٢) (الرسالة البيرونية ص ١٣٧)

منه الثالث بالشرف والرايع بالطع والحامس بالمعلولية والأحيران بشتراكان في معنى واحد وهو التأخر بالدات عن المحتاج إليه^(١)

ولقد عاقد بتقديم على العالم بالدات والشرف والطع والمعلولية لا بالزمان فإنه لم يلدع في زمان سابق ولا يحدور أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين رماذ فيه عدم وتساءلنا عن السبب المرحح للشروع في الحلق بعد الامتناع عنه ؛ وبذلك معنى هذا أنه قد حدث تغيير في الإرادة الإلهية مما لا يليق به تعالى فالعالم إدد قديم بالزمان متأخر عن الله بالدات والله هو علة هذا العالم ومبدؤه .

ولعل رد الغزالي على القائلين بالقدم للعالم ومنهم ابن سينا يمكن أن يوضح هذه المشكلة ويضع لها حداً وحلاً حاسماً لأن مواقف ابن سينا من مسألة الإبداع وقدم العالم يشوبها كثير من النقص فضلاً عن العموض ولنا بحاجة إلى أن نؤكد هنا مرة أخرى التأثير اليوناني في هذه المسألة وحيث أن القول بإبداع العالم عن الله لا في مادة ولا في زمان ووصف العالم بأنه واجب الوجود بغيره وأنه يصر لنا فكرة المصدر الضروري التي قال بها ابن سينا بقلأ عن أفلوطين كما أن هذا الابداع الضروري يرجع في نهاية الأمر إلى المدأ الأرسطي المقاتل بأن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتماً دون أن يقض ما بين وجود العلة ووجود المعلول .

ولعل فكرة التراخي أي تراخي المعلول عن العلة من حيث الزمان فكرة ممكنة وقد أحدث القول بها الباقلاني + ٤٠٣ هـ وكان معاصراً لابن سينا فنقول ان هذه الفكرة لو تنبه إليها ابن سينا لحلت له مشكلة قدم العالم ولذلك استطاع الغزالي أن يستخدمها ببراعة حتى توصل إلى الرد على القائلين بقديم العالم باعتباره مراداً للإرادة الإلهية تبعاً لإمكان تراخي المراد عن الإرادة لا بالشرف فحسب بل تراخي رماني أيضاً .

١١ - (وجود العالم عند ابن سينا)

نص كلامه أوهام وتنبهات :

قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موحود لداته واجب لنفسه لكنك إذا تذكرت ما قبل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واحداً وتلوت قوله تعالى . (لا

(١) (الاشارات ج ١ ص ٢٢٩)

أحب الأقلين) فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما وقال آخرون، بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افرقوا قسمهم من رعم أن أصله وطبئته غير معلولين لكن صغته معلولة هؤلاء قد جعلوا في الوجود واحين وأنت حير باستحالة ذلك وقسمهم من جعل وجوب الوجود لصديق أو لعدة أشياء وجعل غير ذلك هؤلاء في حكم الذين من قلمهم وقسمهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ثم افرقوا فقال مربيهم: إنه لم يرل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدا وأراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكات أحوال متجددة من أصناف شتى في الماضي لا نهاية لها موجود بالفعل لأن كل واحد منها وجد فالكمل وجد فيكون لا نهاية له من أمور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا: وذلك محال وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً فإنها في حكم ذلك وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال توصف بأنها لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له فتكون على ما لا نهاية له فينقطع إليها ما لا نهاية له؛ ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الأحوال وكيف يرداد عدد ما لا نهاية له؟؟ ومن هؤلاء من قال: إن العالم حين وجد كان أصحح لوجوده.

ومنهم من قال لا يمكن وجوده إلا حين وجد.

ومنهم من قال: لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر بل بالفعل ولا يسأل عما فعل أو لم يفعل؟.

وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدة الوجود الأول يقولون إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته وأحواله الأولية وأنه لم يتميز في العدم الصريح حال الأولى فيها به أن لا يوجد شيئاً أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً وحال بخلافها.

ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة الإبداع ولا أن تسنح جزأاً وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجديد حال.

وكيف تسنح إرادة الحال تجددت وحال ما يتجدد كحال ما يهد له التجدد فيتجدد.

وإذا لم يكن تعدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالاً واحدة مستمرة على بهج واحد سواء جعلت التجدد لأمر تيسر أو لأمر رال مثلاً كحسن من العمل وقت ما تيسر أو وقت معين أو غير ذلك مما عد وكفح كان يكون له أو كان قد رال أو عائق أو غير ذلك كان مرال قالوا: وإذا كان الداعي إلى تعطيل واجب الوجود عن إعاضة الحير والوجود هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف قد انكشف لدوي الانصاف صغته، على أنه قائم في كل حال وليس في حال أولى يلحاح السبق منه في حال

وأما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واحت الوجود لغيره فليس يتناقض كونه دائماً الوجود بغيره كما نهت عليه

وأما كون غير المتناهي كلاً موحوداً لكون كل واحد وقتاً ما موحوداً فهو توهم خطأ فليس إذا صح على كل واحد صح على كل محصل وإلا لصح أن يقال الكل من غير المتناهي يمكن أن يدخل في الوجود لأن كل واحد يمكن أن يدخل في الوجود فيحتمل الإمكان على الكل كما يحمل على كل واحد قالوا: ولم يزل غير المتناهي من الأحوال التي يذكرونها معدوماً إلا شيئاً بعد شيء وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يلزم ذلك كونها غير متناهية في العدم.

وأما موقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له أو احتياج شيء منها إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فإن معنى قولنا نوقف كذا على كذا هو أن الشئين وصفاً معاً بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الأوقات يصح أن يقال أن الآخر كان متوقفاً على وجوده ما لا نهاية له أو محتاجاً إلى أن يقطع إليه ما لا نهاية له بل أي وقت فرضت وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية. ففي جميع الأوقات هذه صفته لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فإن عنيهم بهذا التوقف إن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن أن يحصى عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أن غير ممكن فكيف يكون مقدمة من ابطال نفسه فإن يغير لفظها تغيراً لا يغير به المعنى؟ فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه كوناً أولياً وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتياً إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فغيرها التغير.

فهذه هي المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هوائك بعد أن تجعل واجب الوجود واحداً.

ولقد أوردنا موقف ابن سينا من مشكلة العالم ومذهبه الكامل قبل أن نورد نصي كلامه في المذاهب المختلفة والاحتمالات كلها وتنفيذها هذا التفيذ الذي أوردناه مد لحظات

١٢ - النفس Ame, Soul

كانت النفس عرصة لحملة من الدراسات الميتافيزيقية سواء عند فلاسفة اليونان أو

فلاسفة العصور الوسطى والحديثة والمعاصرة وبخلاصة موقف الفلاسفة الروحيين من النفس هو أنها كانت لطيف حسي يتم الجسم ويرويه بالمعنى والحركة والحس والحياة فهي بهذا كانت له درجات متفاوتة. ساذجة (عادية) وحيوانية (حاسية) وإسانية (ساطقة) إلا أن الباحث لا يستطيع أن يفصل البحث في الأخلاق عن البحث في النفس وما أشد ارتباط النفس في فلسفة أفلاطون على وجه الخصوص.

وستعالجها هنا باختصار المعاصر الآتية:

تعريف النفس وتفرقتها عن الروح - خلود النفس - البرهان على وجودها.

(أ) تعريف النفس:

هناك تعريف شهير للنفس بأنها كمال أول (أنتلخيا بتعبير أرسطو) لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويزيد ويتغذى^(١).

هذا هو التعريف الأرسطي للنفس والذي أورده كثير من فلاسفة الإسلام في رسائلهم فالنفس كمال أول بمعنى أنها تتم أعضاء الجسم وتزودها بالإدراك والحركة والحس إلا أن أرسطو درس النفس كجوهر كما درس ظواهرها ودرس جوهر النفس هي البحث الميتافيزيقي الذي صبت فيه بحوث كثيرة من الفلاسفة بعد أرسطو أما دراسة ظواهرها فهو بحث علم النفس بالمعنى الحديث والذي أهمله الفلاسفة.

وإذا كان فلاسفة الإسلام قد تابعوا أرسطو في تعريفه فإنهم أيضاً أخذوا عن أفلاطون فكرة مفارقة النفس للبدن، وهذه الفكرة لم تتضح جيداً عند أرسطو، فبينما يفرد أفلاطون بحوثاً (محاولات) للتدليل على خلود النفس وسبقها للبدن ونزوعها المستمر إلى عالم المثل الخالد، نجد أن أرسطو لم يفصل بين النفس والبدن - الذي يزدريه أفلاطون - بل جعل النفس هيئة للجسم ولكنها هيئة عظيمة تزوده بالكمالات لم يتطرق إلى فكرة الخلود إلا حينما ذكر أن العقل (النفس الناطقة) هو الجزء الجدير بالخلود من النفس^(٢).

وهناك تعريف للنفس في اليونانية بأنها مبدأ الحياة وعند الفيثاغوريين بأنها الجزء الماهوي من الإنسان كما يقول Bruck

(١) التهانوي كشف اصطلاحات المصنف ج ٢٦ ص ١٣٩٧

(٢) أرسطو النفس، ترجمة دكتور أحمد عزاد الأهوازي دار إحياء الكتب العربية ص ١٦ - ٣٢.

أما من ملكات النفس أو قواها، فهي

١ - النفس العاقلة ومحلها العقل والنفس العvisية ومحلها القلب والنفس الشهوانية ومحلها البطن وعلى الحكيم أن يحصع سائر هذه القروس لسلطان العقل كما قال أعلاطون.

٢ - أما أرسطو فيقسم النفس إلى: نباتية وحيوانية وناطقية. ويلاحظ أن تقسيم أرسطو أقرب إلى النزعة العلمية بينما يأخذ أعلاطون بتقسيم يحدم مباحته الأخلاقية. وبعد - فإسا يورد بعض التعريفات بنصها لمزيد من الإيضاح.

١ - الجرجاني^(١):

النفس هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية. . فهي جوهر مشرق للبدن معد الموت ينقطع ضوءه على ظاهر البدن وباطنه وأما في وقت النوم فينقطع عن ظاهر البدن دون باطنه فثبت أن النوم والموت من جنس واحد لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم هو الانقطاع الناقص ويقسم الجرجاني النفس إلى: نفس أمارة شهوانية وأخرى مستبيرة وثالثة مطمئنة بحسن الخلق ورابعة نباتية هي التي ذكرها أرسطو وخامسة حيوانية وسادسة ناطقة (مثل أرسطو أيضاً) وسابعة قدسية تدرك البهيس حدسياً وثامنة رحمانية هي الوجود العام المنبسط على الأعيان حيناً والهيولى العاملة لصور الموجودات.

٢ - الكندي^(٢):

النفس تامة جرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة والآلة يعني بها أعضاء الجسم التي تقبل الحياة بالاستعداد ولكنها لا تحيا فعلاً بدون النفس ويضيف الكندي ويقول: هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة وهو نفس التعريف الأرسطي في الفاظ أخرى.

٣ - ابن سينا:

أما ابن سينا فيحد النفس بقوله:

إنها اسم مشترك يقع على معنى مشترك فيه الإنسان والحيوان والسات وعلى معنى

(١) الجرجاني التعريفات ص ٢١٧ - ٢١٩

(٢) رسائل الكندي الفلسفة ص ١٦٥

مشارك فيه الإنسان والملائكة السماوية - محد (النفس) بالمعنى الأول أنها كمال لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة وحد النفس بالمعنى الثاني - أنها جوهر غير جسم هو كمال لجسم محرك له بالاحتياز عن مبدأ ينفذ أي عقلي بالفعل أو بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية والذي بالفعل هو فصل أو حاسة للنفس الكلية الملكية - ويقال العقل الكلي وعقل الكلي والنفس الكلي ومفس الكلي
(ص ٨١ من رسالة الحنود)

٤ - الغزالي^(١):

يقسم الروح (النفس) إلى قسمين:

- أ - قسم فاني: هو الروح الحيواني وهو بخار لطيف ينشأ من القلب ويتصاعد إلى الدماغ ومن الدماغ بواسطة العروق إلى جميع البدن فهو الذي يفيد الحواس.
- ب - قسم خالد: هو الروح النساني، وهو الجزء العاقل من النفس.

١٣ - الفرق بين الروح والنفس

يعتبر اللفظان مترادفين في لغتنا وإن كان قسطاً بن لوقا يرى أن الروح جسم والنفس غير جسم وأن الروح واسطة بين النفس والبدن وأن النفس قادرة على فراق البدن بينما لا تمسح الروح إلا في البدن^(٢).

(أ) مخلود النفس:

كيف دليل أفلاطون على مخلود النفس؟ يرى أفلاطون أن النفس بمحض تعريفها خالدة إذ أنها مبدأ الحياة ومن ثم فهي غير قابلة للفناء إذ إن فاقد الشيء لا يعطيه فكيف تهب الجسم الحياة وتكون فانية؟ لا بد إذن أنها خالدة ويستعين بفكرة التذكر أيضاً إذ إن الإنسان يستطيع بتأمله لذاته أن يدرك أن في نفسه حقائق قطرية عن المخلود ومساواة الشيء لنفسه وغيرها من البديهيات التي اكتسبتها النفس قبل حلولها في البدن الأمر الذي يدل على أن النفس تستطيع الحياة حتى لو فارقت الجسم^(٣).

(١) الغزالي - معارج القدس المكتبة الحارثية الكبرى ص ٩٦

(٢) المعجم العلمي ج ٢ ص ٤٨٢ - ٤٨٣

(٣) R. B. Black plato's life and thought - P. 92

(ب) البرهان على وجودها:

يرهن ابن سينا على أن النفس جوهر معايير للبدن على النحو التالي:

١ - إن الإنسان - في مراحل عمره المختلفة - يدرك أنه هو هو رغم نمو جسمه وتغير أعضائه وهذه الهوية الثابتة هي نفس الإنسان.

٢ - إن الإنسان حياً يتهم في أمر فإنه يستحضر ذاته قائلاً إني فعلت كذا.

٣ - إن الإنسان يشير دائماً إلى نفسه بلفظ أنا فيقول أنا مشيت وأنا سمعت وأنا أبصرت مما يدل على أن للإنسان نفساً وراء البدن^(١).

١٤ - نص لأرسطو

قال أرسطو:

النفس بالضرورة جوهر بمعنى أنها صورة جسم طبيعي ذي حياة بالقوة. ولكن هذا الجوهر كمال أول فالنفس إذن كمال أول لجسم له هذه الطبيعة إلا أن الكمال الأول يقال على معنيين: فهو نارة كالعلم ونارة كاستعمال العلم، ويظهر هنا أن النفس كمال أول كالعلم لأن النوم كالبهظة يقتضيان وجود النفس من حيث أن البهظة شيء شبه باستعمال العلم والنوم شبه بوجود العلم دون استعماله ولكن العلم في الفرد متقدم في النشوء على استعمال العلم لهذا كانت النفس كمالاً أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة يعني لجسم الي^(٢).

الشرح:

النوم كما قال الجرجاني تعبير عن انقطاع النفس عن ظاهر البدن فبط وليس عن باطنه ولا عُد موتاً أما في حالة البهظة فإن النفس لا تنقطع عن ظاهر البدن ولا عن باطنه. لذلك فوجود النفس ضروري لكي تؤدي أعضاء الجسم وظائفها سواء في حال البهظة أو النوم ومن هنا كانت النفس كمالاً أولاً لجسم له أعضاء ولا تتحقق فيه الحياة بالمعمل إلا بممارسة النفس له.

(١) ابن سينا احوال النفس تحقيق دكتور أحمد مؤاد الأحواني دار احياء الكتب العربية الطبعة الأولى

ص ١٨٣ - ١٨٥

(٢) أرسطو النفس ص ٤٢

١٥ - نص للغزالي

فضائل النفس

قال الإمام الغزالي

المصائل - وإن كانت كثيرة - فيجمعها أربع تشمل شعها وأواعها وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . الحكمة فضيلة القوة العقلية والشجاعة فضيلة القوة العصبية والعفة فضيلة القوة الشهوية والعدالة عبارة عن وقوع هذه القوى على الترتيب الواجب فيها . فيها تتم جميع الأمور ولذلك قيل : بالعدل قامت السموات والأرض^(١) .
الشرح :

يحاول الغزالي في هذا النص أن يبحث عن الفضائل المحورية يلمخصها في ثلاث ثم يسرد هذه الفضائل الثلاث - أعني : الشجاعة والعفة والحكمة إلى فضيلة أم وهي : العدالة ويبين أن العدالة فضيلة تشمل الكون كله . والغزالي بهذا يمزج النظرية الأفلاطونية في النفس التي عرضناها بمفهومه عن العدالة في القرآن .

١٦ - نص لديكارت في العقل والسلوك

ربما بطن أن العقل بعيد عن موضوعنا وهو النفس إلا أن العقل في الواقع هو أهم قوى النفس على الإطلاق وهو إن شئت النفس العاقلة أو الناطقة التي ينبغي أن تهتم على نشاط الإنسان . قال ديكارت : العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين الناس إذ يعتقد كل فرد أنه أوتي منه الكفاية حتى الذبح لا يسهل عليهم أن يقتنوا بحظهم من شيء غيره ليس من عادتهم الرغبة في الزيادة لما لديهم منه وليس يراجع أن يخطئ الجميع في ذلك بل الراجع أن يشهد هذا بأن قوة الإصابة في الحكم ، وتميز الحق من الباطل وهي في الحقيقة التي تسمى بالعقل أو النطق تتساوى بين كل الناس بالفطرة .

وكذلك يشهد بأن اختلاف آرائنا لا ينشأ من أن الباطل أعقل من الباطل الآخر وإنما ينشأ من أننا نوجه أفكارنا في طرق مختلفة ولا يطر كل منا في نفس ما ينظر فيه الآخر لأنه لا يكفي أن يكون للمرء عقل بل المهم هو أن يحسن استخدامه

(١) الغزالي معارج القبول في مدارج معرفة النفس ص ٦٧

وإن أكبر العوس لمستعدة لأكثر الرذائل مثل استعدادها لأكثر المصائل والدين لا يسرون إلا حد منطيين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسفوا كثيراً من يعلون أي يسرعون ويستعدون عنهم^(١).

الشرح.

بحثوي البصر على عله أفكار يعينا منها الأنبي

١ - نعرف ديكارت للعقل بأنه ملكة التمييز بين الصواب والخطأ.

٢ - الحاجة إلى توكيد أن العقل مورع بالتساوي بين الناس لأنه ملكة فطرية غير مكسبة. إذ إن كل الناس يمتلكون بدبيات معينة مثل معرفة الصواب من الخطأ وإن المتناقصين لا يجتمعان معاً في نفس الوقت والجهة.

٣ - نعرفه بين العقل بالقوة (أو العقل كملكة فطرية) وبين العقل بالفعل (أي حسن استخدامنا لهذا العقل أو سوءه) . . . فأخطأنا لا نعني نقصاً في مداركنا بل نعني أننا سيء استخدام تلك المدارك.

١٧ - إثبات وجود النفس

شغلت هذه المسألة الفكر الفلسفي بصورة عامة حتى أننا نجد بعض الفلاسفة والمتكلمين قد ذهبوا إلى إنكار وجود النفس كلية وقال بعضهم لا أعرف إلا ما شاهدته بحواس وهؤلاء هم الماديون الذين أنكروا وجود شيء غير الجسم، وقال آخرون إن النفس عرض كسائر الأعراض ويمثل هؤلاء جميعاً الاتجاه المشكك والرافض لوجود ما يسمى بالنفس وقد أشار ابن سينا إلى هؤلاء في رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها؟ وبين هذا الاتجاه المادي الذي لا يؤمن إلا بالجسم فقالوا إن المراد بالنفس هو ما يشير إليه كل أحد بقوله (أنا) وقد اختلف أهل العلم في أن المشار إليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس أو غيره.

وقد ظن أكثر الناس وكثير من المتكلمين أن الإنسان هو هذا البدن وكل أحد فإسما يشير إليه بقوله (أنا) وهذا ظن فاسد^(٢).

(١) ديكارت: مقال عن المسبح ترجمة الاستاذ محمد الخصيري دار الكتاب العربي القاهرة ص ١٠٩ -

(٢) ابن سينا رسالة في معرفة النفس الناطقة ص ٨ شر وتعليق د محمد ثابت القندي

فإن سبنا يظن قول من أنكر وجود النفس ويذهب في كتابه الإشارات إلى القول بأن إدراك الإنسان لذاته لا يحتاج إلى وساطة أو برهان ولا يكون أبداً عن طريق حس من حواس أو استدلالاً للعقلية وإنما يدرك إدراكاً مباشراً بالحدس) تحده كذلك بصرح في رسالة في القوى العنسية بأن من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يشت إتيه هو معدود عند الحكماء ممن راغ عن حجة الإيضاح فواحد عليها إذن أن نتحد لإثبات وجود القوى العنسية قبل الشروع في تحديده كل واحدة وإيضاح القول منها^(١)

فإن سبنا من الفلاسفة الذين يرون أن وجود النفس من الواضح بحيث لا يحتاج إلى إثبات أو دليل، وإنما الذي جعله يورد البراهين الدالة على وجود النفس هو أن المنهج عنده يقتضي أن يبدأ الباحث بإثبات وجود النفس قبل الحديث عن قواها وطبيعتها وكذلك ليدحض رهم من ذهب إلى إنكار وجود النفس.

وقد ألزم ابن حزم هو الآخر بنفس المنهج فعرص في كتابه والفصل لرأي من أنكر وجود النفس مثل أبي بكر بن كيسان الأصم أو من زعم أنها عرض مثل الغلاف أو قول الباقلاني بأن النفس هي النفس أي النسيم الداخل الخارج بالنفس وبين ابن حزم فساد أقوالهم وصرح أن القول والاسم إنما يظله النص وبرهان العقل أما النص فقول الله تعالى (لو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطو أيديهم أخرجوا أنفسكم اليوم^(٢)) فصح أن النفس موجودة إنها غير الجسد وإنها الخارجة عند الموت^(٣) فإبن حزم يؤكد وجود النفس بالنص الشرعي ثم يضيف إليه البرهان العقلي فيقول: أما البرهان العقلي فإنا نرى المرأة إذا أراد تصفية عقله وتصحيح رأيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه وأفرد نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من يحضره، ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رأيه وفكره أصفى ما كان فصيحاً أن الفكر والذكر ليس للجسد المتخلى منه عند إرادتهما).

ثم سوفه برهان آخر بأن الذي يراه النائم مما يخرج حقاً على وجهه وليس ذلك إلا إذا تخلت النفس عن الجسد ففي الجسد كجسد الميت وتجد حينئذ يرى في الرؤيا

(١) ابن سبنا رسالة في القوى العنسية ص ٨.

(٢) الأنعام ص ٩٣

(٣) ابن حزم - الفصل - ٦٣ - ح ٥ ص ٧٤

ويسمع ويتكلم ويذكر وقد نزل عمل مصره الحسني وعمل أدبيه المبصر السامع المتكلم الحاسن الدائق هو شيء غير الحد فصاح أنه المسمى سقلاً^(١)

وكذلك محد الإمام العزالي يتحد من البرهان الشرعي دليلاً على وجود النفس فيقول إن الشرع يخاطب النفوس دائماً ويحدثها عن عقاب من يحطىء منها وثواب من يطيع ومن الديهي أن البدن ليس هو المقصود بهذا العقاب بل الجوارح موجهة بالذات إلى النفس

أضرب إلى هذا أن هناك أنواعاً من العقاب جاءت بالنفس دون سواها ولذلك فإذا كان الشرع يخاطب النفس ويحذرنا من الوقوع في الرذيلة ويخوفنا من العقاب كان ذلك دليلاً على أن النفس جوهر موجود بالفعل وقد ذكر العزالي وهو بصدد هذا البرهان فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، فإن الآلم وإن حل بالبدن فلاجل النفس. ثم للنفس عذاب آخر يحصه أو ذاك كالخزي والحسر وألم الفراق^(٢).

فهذا البرهان الشرعي يتفق فيه العزالي مع ابن حزم وابن القيم الذي يقول إن ما جاء به القرآن الكريم والسنة وأقوال الصحابة وجمهور العقلاء إن النفس هي الذات يحملنها لقوله تعالى (فسلموا على أنفسكم) وقوله عز وجل (يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها)^(٣) فابن القيم يؤكد هو الآخر وجود النفس وأنها الذات الإنسانية كما أخبرنا بذلك النص، فهو لا يناقش وجودها إنما يسلم بوجودها لإخبار النص بها).

وكذلك تجد ابن ملكا أبا البركات البغدادي يقول في هذا الصدد إن الإنسان على الرغم من عدم حاجته إلى إثبات وجود نفسه إلا أن بوسعنا أن نتحقق من هذا الوجود إذا افترضنا أو تخيلنا أنه تعطل تماماً عن الحس والإدراك فإنه لن يشك مع هذا أنه موجود وليس هناك أحد من الناس محتاجاً في إثبات وجود نفسه إلى حجة، فمن هو الذي يشك في أنه موجود حتى يتبين له ذلك بحجة ولا شيء عند أحد من الناس أبين من ذلك أمي أبين من وجود ذاته، وكذلك ليس يحتاج أن يبين له أن لغيره من الناس نفساً أي ذاتاً هي هويته وإيئته^(٤) وهذه المعرفة عند ابن ملكا تسمى معرفة بغير تمييز ولكنه يقول عنها إن أهم ما يسير هذه المعرفة أنها تتقدم على كل معرفة له - فهؤلاء الفلاسفة والمتكلمون يبدؤون بالتسليم بوجود النفس ولا يشكون في هذا الوجود مثلما فعل آخرون ولهذا كانت النفس

(١) العزالي معارج القدس ص ٢٠

(٢) ابن القيم الروح ص ٢١٧

(٣) ابن ملكا المعتمد في الحكمة ج ٢ ص ٣٠١

لديهم أمراً وجودياً حقيقياً مسلماً به وهذا يتمشى مع سياق مذهبهم العام. بهم لم يبدأوا بالشك في وجود النفس كما فعل ديكارت وغيره إنما بدأوا من الفكر واليقين الذي هو من عمل النفس بقول ابن حزم في هذا الصدد «أطلت الفكر في نفسي بعد إيقاني أنها صاحبة هذه العكرة»^(١).

ويقول ديكارت «الآن سأعمس عيني وسأصم أذني وسأعطل حواسي كلها هل سأسمع من حيالي صور الأشياء الجميلة جميعاً ولكن لا أستطيع أن أتجرد عن الفكر أو أنفطع عن إدراك أنني».

فابن حزم يبدأ بالفكر واليقين الذي هو من طبيعة عمل النفس فيثبت وجودها وجوداً يقينياً...

وفي هذا المجال يرى ديكارت أعظم فيلسوف في هذا العصر الحديث يقول ابن حزم: «إننا نرى المرء إذا أراد تصبئة عقله وتصحيح رآيه أو فك مسألة عويصة عكس ذهنه وأفرغ نفسه عن حواسها الجسدية وترك استعمال الجسد جملة، وتبرأ منه حتى أنه لا يرى من بحضوره ولا يسمع ما يقال أمامه، فحينئذ يكون رآيه ونكره أصفى ما كان فصيح أن الفكر والذكر ليس للجسد المتخلي عن عند إرادتهما^(٢) إنما هو للنفس الموجودة إذ لا أثر للجسد ولا للحواس في شيء مما ذكرنا».

وهذا نفسه ما قاله ابن ملكا من بعد أنك لو قرضت إنساناً خلا بنفسه عن كل مرئي ومسموع ومدرك من المدركات لقد كان شعوره بنفسه له موجوداً وعنده حاضراً لا ينهب عنه... فشعور الإنسان بنفسه يتقدم على شعوره بغيره ومعرفته الشامة بها تتأخر عن معرفته بأكثر الأشياء فابن ملكا يرى أن وجود الإنسان غير محتاج إلى دليل عقلي لأن وجوده شعوري واضح ومثبت ولا يحتاج إلى استدلال^(٣).

وكذلك نجد ابن العربي يقول في هذا الصدد هناك أمور نسلم بها لأول وهلة ولو حاولنا إثباتها بدت لنا أعصر مما نتصور من هذه الأمور حقيقة وجود النفس فوجود النفس أمر فطري لا يحتاج إلى دليل وإنما دليلهما واضح من اسم النفس فإن الاسم دال على معناه، كما قال أرسطو وإذا كان الإنسان يعقل ويعلم ويدرك ويعهم ويعمل الأشياء التي

(١) ابن حزم رسالة في معرفة النفس ص ١٠٩

(٢) ابن حزم الفصل ٦٦ ج ٥ ص ٢٤

(٣) ابن ملكا الممصر ج ٢ ص ٣٠٦

تمجر الحيوانات عن فعلها بحيث انه إذا فارقه النفس عدم تلك الاعمال بأسرها كما أحد برهان الاستمرار وجود النفس مع تغير أحوال البدن بقول العراقي في هذا الصدد فإنك تعلم أن نفسك مد كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصعات البدن كلها تتبدل، إذاً لو لم تتبدل لكان لا تتمدى لأن التعدي أن يحل بالبدن بدل ما تحلل فإن نفسك ليس من البدن وصماته في شيء^(١) وهذا البرهان نفسه قال به ابن سينا من قبل العراقي

وكذلك استدل به ابن حزم ليرى على وجود النفس فقال، وكذلك نرى أن أعضاء الجسد تذهب عضواً عضواً بالقطع والفساد والقوى باقية بحسبها والدهن والتدبير والعقل أو فر ما يكون، فصح ضرورة أن المقال العالم الذاكر؟ المدير المريد هو النفس، وهي غير الجسد إذ الجسد موات^(٢) فابن حزم يرى أن الجسد يتغير بغيره التغير والفساد ولكن النفس مستمرة لا تتغير بتغير الجسد إنما تقوم بأفعالها ووظائفها بعيدة عن الجسد فصح أنها موجودة لوجود هذه الأفعال الدالة عليها. وهذا البرهان إنما يثبت وجود النفس ويرى على أن طبيعتها مختلفة عن طبيعة البدن.

ويضيف ابن حزم إلى ما سبق من براهين دالة على وجود النفس برهاناً آخر هو أخلاق النفس وهو يشبه ما سمي عند ابن سينا من قبل ببرهان الأعمال الوحدانية^(٣) فيقول ابن حزم: ومنها أخلاق النفس من الحلم والصبر والجسد والعقل والعيش والخوف والترف والعلم والبلادة وكل هذا ليس بشيء من أعضاء الجسد فإذا لا شك من ذلك فإنما هو كله للنفس المدبرة للجسد^(٤)

وإن كان لم يشر إلى أنها براهين ابن سينا فابن حاجة تكلم هو الآخر عن البرهان الطبيعى وكذلك البرهان السيكولوجي الذي يتحدث عن أحوال النفس وانفعالاتها وكذلك يوقف ابن باجة برهان الاستمرار الذي يؤكد أن الجسم هو الذي يتبدل ويتغير ويعتريه التحلل والفناء أما النفس فهي باقية لا يلحقها الفساد، وكذلك برهان الرجل الطائر عرض ابن باجة في صياغة جديدة وهكذا نجد أن إثبات وجود النفس كان من أهم المشاكل التي أثارها المفكر الفلسفي وإن كان كثير من فلاسفة الإسلام سلموا بوجود النفس وجوداً حديسياً

(١) العراقي: معارج القدس ص ٣٣

(٢) ابن حزم الفصل ٥ ص ٧٥

(٣) الدكتور محمود قاسم في النفس والعقل ص ٨٢

(٤) ابن حزم الفصل ٥ ص ٧٥

مؤكداً ظاهراً بغير حاجة إلى براهين عقلية إلا أننا رأينا المعص يسوق الأدلة الشرعية والعقلية لإثبات وجود النفس لمن سايره الشك في وجودها

ويقول ابن حزم في هذا الصدد إما يرى من صد حده وبته ومع ذلك حاصر الدهر، قوي العقل والتمييز والطق والحكمة فهذا دليل على أن المدرك للأمور الفعال السميع الحي هو شيء غير الجسد وهو النفس الموحدة الثالثة الوجود

فابن حزم هنا يتخذ من الإدراك العقلي والمماريات العقلية دليلاً على وجود النفس كما فعل من قبل ابن سينا وإن كان ابن سينا قد ركز على التفرقة بين أفعال الإنسان وغيره من أنواع الحيوان وأن الإنسان هو الذي يدرك المعاني الكلية المجردة من كل طابع حسي. وقد أخذ الإمام الغزالي بهذا البرهان أيضاً ليثبت وجود النفس^(١).

ظهر من ذلك أن تلك الأعمال كانت بنفسه المذكورة^(٢) أي أن ابن العربي يرى هو كذلك أن وجود النفس واضح ومؤكد وفطري لا يحتاج إلى دليل، وإلى هذا القول يذهب ابن باجة هو الآخر فيقول (إن النفس من الأمور الظاهرة الوجود وطلب تبيين وجودها شبيه بطلب وجود الطبيعة، وهو من يفعل لا يعرف الفرق بين المعلوم بنفسه والمعلوم بغيره)^(٣) إلا أننا نجد أنه يدلل على وجود النفس كجوهر مخالف لجوهر البدن بالبراهين عينها التي ساقها ابن سينا ولو أنه لم يذكره صراحة.

فابن سينا قدم براهين عدة لإثبات وجود النفس وقد أوضحنا تميز النفس عن البدن ويقول الأستاذ الدكتور إبراهيم مذكور إن محاولة ابن سينا بتت الأولى في تاريخ الفلسفة، غير أنها تميزت عن سابقتها بالشمول والدقة والعمق، وفي ذلك يقول: لقد رأينا محاولات لإثبات وجود النفس قديمة ومتوسطة ولا نظن أن من بينها واحدة تشبه برهنة ابن سينا في استنباطها وتنوعها وقد أورد ابن سينا عدة براهين على إثبات وجود النفس هي:

١ - البرهان الطبيعي السيكولوجي.

٢ - وحدة الأنا ووحدة الظواهر النفسية.

٣ - برهان الاستمرار وبرهان الرجل الطائر المعلق في الفضاء وقد أخذ ابن باجة عنه هذه البراهين لإثبات وجود النفس الإنسانية

(١) الدكتور محمود قاسم في النفس والعمل من ١٠٥ - ١٠٧

(٢) ابن العربي مقالة مختصرة في النفس الشريفة شرحة الألباء السوعيين من ١٧٧ ص ٧٧

(٣) ابن باجة النفس من ٣٦

فإن حرم بشت وجود النفس بوجود أخلاقها الدالة عليها. وقد قال كذلك إن الأخلاق محمولة في النفس ولا قوام لمحمول دون حامل فلا بد أن تكون النفس موجودة لوجود هذه الأخلاق

ومن هنا يظهر بوضوح مدى ارتباط النفس بالأخلاق عند ابن حرم وهو ما لاحظناه وأكدته كتاباته ومؤلفاته وما سحاول أن يكشف عنه في هذا الكتاب بإذن الله من إطار الفلسفة الإنسانية ولذلك فيهما الآن أن نعرض لطبيعة النفس وبني أهم خصائصها ومميزاتها.

١٨ - طبيعة النفس

ومن التعريفات التي قدمها الفلاسفة والمتكلمون للنفس، وأيضاً كل البراهين التي استدلوا بها على وجودها نستطيع من طريقتها أن نتعرف على طبيعة النفس وأهم سماتها. وقد ذهب الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي إلى القول بأن نفس جوهر أو هي ذات روحية تنبض من العالم الأعلى على البدن فتكبه الحياة والحركة والعلوم والمعارف حتى تتكامل.

وقد أكدت تعريفاتهم وبراهينهم على أن جوهر النفس مغاير للبدن وقد وافقهم على ذلك الفيلسوف الأخلاقي ابن مكيه حينما قال إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من الحواس تدرك وجود ذاتها وتعلم أنها تعمل.

أما ابن حزم فيقول إن النفس جسم ذات طبيعة بلا شك وإنها عالمة فاعلة حاسة لا محسوسة ذاكرة مدبرة مميزة حية خفيفة غاية الخفة وإنها حاملة لصفات لا محمولة.

هذه هي خواصها وحدودها التي بانته بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة فيها من الفضائل والردائل^(١) فابن حزم يتحدث عن طبيعة النفس وبين خصائصها وأهم سماتها التي تميزها عن سائر الأجسام لأنها جسم وليست بجوهر.

أما ابن باجة فقال إن النفس جوهر وصورة في آن واحد فهي جوهر مفارق إذا نظرت إليها في حد ذاتها وصورة إذا أخذنا في اعتبارنا صلتها بالجسم^(٢).

(١) ابن حرم الفصل حـ ٥ ص ٧٩

(٢) ابن باجة النفس ص ٣٤ - ٣٨

وكذلك ابن رشد يرى أن النفس الإنسانية جوهر مستقل وهي في الوقت نفسه صورة للبدن حلت فيه لحكمة إلهية وهي إلى جانب ذلك ذات روحية غير حسية، أي أن ابن رشد يرى أن النفس ذات مستقلة تدير الجسم وهي في الوقت نفسه صورته، إذ لا وجود له إلا بها، فليس اتحادها به اتحاداً فرعياً كما كان يقول ابن سينا ولا جوهرياً كما كان يقول أرسطو. بل هو اتحاد من جنس آخر اقتضت العناية الإلهية^(١)

أما الغزالي فعلى الرغم من أنه نقض الفلاسفة وبين نهايت أرائهم إلا أنه استعان بنظريتهم في القيص أو الصدور على تفسير حدوث النفس وبيان طبيعتها فالنفس عنده وسط بين عالمي: عالم الحق أو الأمر وعالم الحسد أو البدن ولما كانت هذه طبيعتها وجب أن تحتوي على قوتين. أما القوة الأولى فهي التي تنتج بها النفس صوب عالم الملكوت لتتلقى منه بعض الحقائق والعلوم. والقوة الثانية تنج نحو البدن لكي تديره وتصرفه وهي التي يدرك بها الإنسان الحسن والقيح، الخير والشر، ويسمى الغزالي هذه القوة اسم العقل العملي، كما يطلق على القوة الأولى اسم العقل النظري.

أما الفخر الرازي فكان يرى أن النفس جوهر مستقل مغاير وهي مجردة فلا هي بجسم، ولا منطبعة في جسم^(٢).

وإن كان الفلاسفة قد أجمعوا على أن النفس جوهر إلا أننا نجد المتكلمين يميلون إلى القول بأن النفس جسم مع هذا نجد أن الجميع لا يختلفون كثيراً حول طبيعة النفس وأفعالها فابن حزم يؤكد أن من طبيعة النفس الفعل فالفعل هو من عمل النفس لأنه لو كان الفعل الجسد لكان فعله متعادياً وحياته متصلة في حال نومه وحين نرى الجسد صحيحاً سالماً لم يتغير منه شيء من أعضائه وقد بطلت أفعاله كلها جملة. فصحح أن الفعل والتميز إنما كانا لغير الجسد بل هو النفس المفارقة أي أن ابن حزم يرى كذلك أن النفس مفارقة للبدن وليست منطبعة فيه فابن حزم يؤكد أن النفس هي الفاعلة الذاكرة العالمة وأنه قد تنقطع أعضاء الجسد ونفس والقوى باقية بحسبها فصحح أن الأفعال العالم الذاكر المرشد هو غير الحسد إنما هو النفس التي من أهم خصائصها العقل والتميز.

ويرى أيضاً ابن حزم أن النفس حساسة لا محسوسة وهي العالمة التي تعلم نفسها وغيرها وهي القابلة لأعراضها التي تتعاقب عليها من العوائل والردائل المعروفة بالعقل

(١) ابن رشد: سماع الأدلة ص ٦٣

(٢) الرازي: المسائل الشرقية ج ٢ ص ٣٤

فإن حرم يصرح بأن من طبيعة النفس العمل والعلم والإحساس والتفكير وكذلك الأخلاق هي من طبيعتها وكذلك هي المتحركة باختيارها المحركة لساير الأحاساء وهي مؤثرة فيها وهي التي تتألم وتمرح وتحزن وتمص وتزسى تعلم وتحهل وتحب وتكره وتذكر ونسى^(١).

أي أن جميع العمليات النفسية والعقلية هي من طبيعة النفس ومن طبيعتها وقد قال الفلاسفة من قبله بذلك فأرجعوا جميع العمليات النفسية والعقلية إلى النفس الإنسانية واتخذوا منها أدلة على وجود النفس فابن سينا أثبت عن طريق الإدراك العقلي وجود النفس واستخدم برهان الاستمرار في بيان طبيعة النفس ومن لغتها لطبيعة البدن وتابعه في ذلك كل من الإمام الغزالي^(٢) والإمام الرازي وكذلك نرى ابن حزم يؤكد على أن طبيعة النفس البساطة فهي بسيطة غير مركبة لأن كل بسيط غير مركب من طائفة شئ فهو من طبيعة واحدة وما كان ذا طبيعة واحدة ففوقه من جميع أبعاضه وفي بعضها سواء.

ولذلك لما كانت النفس بسيطة عند ابن حزم فهو يخلص أن تكون النفس مزاج مجتمع متولد من أخلط الحسم وبالتالي يبطل القول بأن النفس مكونة من العناصر الأربعة التي منها يتركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار وكلها موات بطبيعتها، ومن الباطل الممتنع أن يجتمع موات وموات وموات فيقوم منها حياة فيبطل أن تكون النفس مزاجاً وكذلك يذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس إما أن تكون متخللة لجميع الجسد من خارج كالشوب وإما أن تكون متخللة بجميحه من داخله كالماء في المدرة وإما أن تكون في مكان واحد من الجسد وهو القلب أو الدماغ وتكون قواها منبعثة في جميع الجسد.

ولذا فتحريك النفس لما تريد من الجسد يكون مع إرادتهما لذلك يلازمان كإدراك البصر لما يلافي في البعد يلامان وإذا قطعت العصبية لم ينقطع ما كان من جسم النفس مخللاً لذلك العضو إن كانت متحدة لجميع الجسد من داخله أو مخللة له من خارجه بل يفارق العضو الذي يطله حسه من الوقت وتنفصل عنه يلازمان. ويكون مفارقتها لذلك العضو كمعارقة الهواء للإناء الذي ملأه ماء^(٣).

فابن حزم يؤكد أن النفس بخلاف البدن وهي ليست مطبوعة فيه إسا هي بخلافه وإبها

(١) ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٨١

(٢) الغزالي. معارج القدس ص ٢

(٣) ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٧٨

مد أن حلت فيه كآبها وقعت في طين محمر فأنساها شعلها لها كل ما سلف وإن الحسد مؤد للنفس^(١) وهو ميت جاهل وهي حبة عالمة، وفي هذا القول سرى بوصوح تأثر اس حرم بأفلاطون وأحداه عنه القول بأن الحسد مؤد للنفس وأن النفس حلت في البدن مع تأكيده أن النفس جسم وليس بجوهر لأنه ليس في العالم إلا الأحسام والأعراض وليست النفس عرضاً إبدى فهي جسم.

وكذلك نجد أن أقوال ابن حزم هما إما تقارب مذهب ابن سينا في أن النفوس كانت في عالم قدسي علوي وأنها هبطت منه كارهة وإن من طبيعتها أن تحاول الصمود والفرار من العالم الحسي وهذا كله إنما هو أثر أفلاطون وقد ظهر واضحاً خاصة في قصيدته المعروفة في النفس التي عبر فيها ابن سينا عن رأيه في طبيعة النفس وأن اتصالها بالبدن جعلها تنسى كل ما كانت تعلمه وأن اتصالها به مؤد لها

وفي هذا الاتجاه نجد ابن حزم يصرح هو الآخر بأن النفس جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو وهي تخفف الجسد إذا كانت فيه لأنها خفيفة خاية الخفة ذاكرة عاقلة مميزة حية وهذه هي حواسها وحدودها التي بانث بها عن سائر الأجسام المركبات مع سائر أعراضها المحمولة من الفضائل والردائل.

أي أن النفس عند ابن حزم جسم بسيط خفيف ذاكر عالم مدير للجسد محرك له تطلب الصمود أو الخلاص وهي حاملة للأخلاق فهذه هي طبيعتها وخصائصها التي تميزها عن غيرها من الأجسام الأخرى المركبة. فابن حزم يحرص على تأكيد الجانب الأخلاقي للنفس وهو شغله الشاغل وهنا يظهر مدى الترابط بين مباحث النفس ومباحث الأخلاق وهو ما حرصنا على بيانه وإظهاره في هذا الكتاب. لأن النفس هي العلم والعمل والخلق القادرة على العطاء والبذل والفداء. فلا بد من تنمية قدراتها وتطوير إمكانياتها لتحقيق الخير لذاتها ولغيرها لتسعد الإنسانية وتتقدم البشرية. وهذا كله ممكن ما دنا عرضنا طبيعة النفس وسماتها وخصائصها ومميزاتها فهي المديرة للجسد الموجه للسلوك العالمة الحساسة المحركة للبدن ولهذا سنحاول أن نتعرف على علاقة النفس بالبدن وهل النفس هي أم هي الروح؟.

١٩ - العلاقة بين النفس والروح والبدن

إن تعريف النفس وإثبات وجودها، وبيان طبيعتها إما يحدد في النهاية العلاقة بين

(١) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٨

النفس والروح والبدن وهل هي شيء واحد أم أن لكل منها ماهية تحالف الأخرى وإبنة تميزها وقد شغلت هذه العلاقة كثيراً من الفلاسفة والمتكلمين واختلعت فيها وجهات النظر حتى إذا نجد الأشعري يعرض لحصة عشر اتجاهات في قولهم في الروح والنفس يقول واختلعت الناس في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أم غيرها وهل الروح جسم أم لا؟.

وقد لاحظنا بحسب ذلك أثناء عرضنا للتعريفات التي حاول الفلاسفة والمتكلمون أن يتعرفوا بها على النفس ويعرفوها أو تلك البراهين التي قدمها الفلاسفة لإثبات وجود النفس وإنها شيء غير البدن وقد أدّى ذلك إلى ظهور اتجاهات كثيرة مختلفة لديهم، وإن كنا نستطيع أن نميز ثلاثة اتجاهات بارزة في تصوّرهم للنفس وهل هي الروح وما هي علاقتها بالبدن؟.

فالاتجاه الأول يتمثل فيمن أنكر النفس جملة أي أنكر وجود جوهر غير هذه البنية أي الجسد وهو قول طائفة من المعتزلة ذكرهم الأشعري وابن حزم في كتبهم وكان على رأس هؤلاء الذين أنكروا وجود النفس أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الاسم الذي قال لا أعرف إلا ما شاهدته بحواسي ولما لم يشاهد النفس بحاسة عينه فقد أنكر وجودها، وكذلك حكى الأشعري أن الأصم الذي كان لا يثبت الحياة والروح شيئاً غير الجسد ويقول: لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهد. وكان يقول: النفس هي هذه البدن بعينه لا غير وإنما جرى عليها هذا على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء، لا على أنها معنى غير البدن^(١). أي أن الأصم كان ينكر وجود شيء اسمه النفس ويرى أن الروح هي الجسد.

وكذلك ذهب أبو الهذيل العلاف الممتزلي إلى القول بأن النفس عرض كسائر أعراض^(٢) الجسم وذكر الأشعري عن أبي الهذيل أنه كان يقول: والنفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عنده عرض وأن الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقوله عز وجل (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها)

وكذلك يذكر الأشعري أن جعفر بن حرب كان من القائلين بأن النفس عرض من

(١) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٩

(٢) ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٧٤ رسالة الأصول والعروع مخطوطة ٩٦

الأعراص توجد في هذا الجسم وهي أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما وإنما غير موصوفة شيء من صفات الحواهر والأحسام^(١).

أما الانتحاء الثاني فهو الانتحاء المادي في النفس الإنسانية ويتمثل فيمس قال بأن النفس جسم وهو قول كثير من المتكلمين مهم النظام الذي ذهب إلى أن النفس جسم لطيف متشابك للبدن مدخل فيه^(٢) وأن الروح هي جسم وهي النفس ورغم أن الروح هي نفسه وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار ولو خلاص منه لكأنه أفعالا على التولد والاضطرار^(٣).

ويرجع الشهرستاني مذهب النظام في النفس إلى الطبائين من قدماء فلاسفة اليونان^(٤) وقد أخذ كثير من المتكلمين المسلمين بمذاهب النظام في النفس فقال الأندلسي إن أبا بكر الباقلاني مال إلى هذا القول إذ قال: والنفس عبارة عن أجسام لطيفة متشبكة بالأجسام الكثيفة أجرى الله العادة بالحياة في بقائها.

وكذلك ذهب الجبائي إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض أي أن الجبائي وحد بين الروح والنفس كما هي الحال عند كثير من المتكلمين وأنها جسم، وأيضاً ارنطى إمام الحرمين هذا المذهب فقال: «والأظهر عندنا أن الروح يقصد بها النفس أجسام لطيفة متشابكة للأجسام المحسوسة أجرى الله تعالى العادة باستمرار حياة الأجسام ما استمرت متشابكتها لها فإذا فارقتها يعقب الموت الحياة في استمرار العادة^(٥)».

وقد أخذ ابن حزم هو الآخر بنظرية النظام في النفس فقال إن النفس هي الروح وهي اسمان لشيء واحد ومعناها واحد^(٦) وإن النفس عنده جسم طويل عريض عميق ذات مكان عاقلة مميزة مصرفة للجسد وهي بخلاف البدن أي الجسد ويؤكد ابن حازم أن هذا هو مذهب أهل الإسلام والملل المفرقة بالمهاد^(٧).

(١) الزمر: ٤٢.

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٢٩.

(٣) المرجع السابق ص ٢٦ ص ٢٨.

(٤) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ١٥٧.

(٥) الحويص والإرشاد ص ٣٧٧.

(٦) ابن حزم. الفصل ج ٥ ص ٩٢.

(٧) المرجع السابق ص ٧٤.

وأيضاً ذهب ابن القيم إلى أن رأى جمهور المسلمين هو أن النفس والروح اسمان لمسمى واحد وأن هذا هو مذهب الصحابة^(١)

فالمتكلمون المسلمون إما يتفقون تقريباً على أن النفس هي الروح وأنها بخلاف البدن ما عدا العقلاني وبعض الأشاعرة الذين قالوا إن النفس ليست هي الروح وأكد الإمام ابن القيم أن النفس جسم لا باعتبار اللذة وإنما المقصود بحسبيتها أنها تقبل الصفات والأعمال التي يبدل عليها الشرع والعقل والحس من الحركة والانتقال والاصمود والهبوط والشمور بالعذاب ولأنها تحس في الجسم.

أما الاتجاه الثالث فيتمثل في المذهب الروحي القائل بأن النفس ليست بجسم ولا طول ولا عرض ولا حلق لها ولا مكان بل هي جوهر روحي وقد أخذ بهذا المذهب من المسلمين (متوافقين في ذلك الفكر اليوناني) معمر أحد شيوخ الممثلة وكثير من الإمامية وبعض الأشاعرة وقد ذكر الأشعري حكاية الجريري عن جعفر بن بشر أنه كان يقول إن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم.

ومن الفلاسفة ذهب الكندي والفارابي وابن سينا وابن باجة وابن مسكويه إلى القول بأن النفس جوهر وشاركهم في هذا الرأي الإمام الغزالي الذي قال إن النفس جوهر مستقل مخالف للبدن يحل فيه فيكون كمالاً ومشرفاً له أي إن النفس عنده جوهر روحي قائم بذاته لا يقع تحت الحس وإن كان وجوده إظهار ما يكون للعقل وكذلك نجد ابن رشد يقول إن النفس ذات حبة عالمية قادرة مرادة سبعة متكلمة وهي جوهر مفارق أي مستقل عن البدن^(٢).

والى هذا الرأي انتهى الفخر الرازي فقال إن النفس جوهر روحاني غير جسمي^(٣).

وهكذا يرى أن المتكلمين كان يحيل معظمهم إلى القول بأن النفس جسم أما الفلاسفة فكان معظمهم يميلون إلى القول بأن النفس جوهر.

وقد رفض ابن حزم القول بأن النفس جوهر وذهب إلى أن ذلك دهمى بلا برهان ومن ثم أخذ يبرهن على أن النفس جسم يحدض تسع عشرة حجة لمن زعم أن النفس ليست جسماً حتى ولو كان صاحب هذا القول أرسطو ذاته ثم يستطرد ابن حزم قائلاً (إن أرسطو لم

(١) ابن القيم الروح ٧٩

(٢) ابن القيم الروح ص ١٧٩

(٣) المذكور محمود قاسم في النفس والعقل ص ١١٤

ينبغي كون النفس جسماً إنما ذهب إلى القول بأن النفس ليست جسماً كدراً وهو لم يسمع أن تكون جسماً على الإطلاق^(١)

ثم يبرهن ابن حزم على أن النفس جسم بالعلم الذي هو من طبيعتها إذ لا خلاف في أن العلم هو من صفات النفس وحواصها ولا مدخل للحسد فيه أصلاً ولا حط له فيه فإس حرم بصرح بأن علم النفس يشتمل إثباتاً قاطعاً أن النفس جسم وليست جوهرراً لأنها لو كانت جوهرراً لتساوي الناس جميعاً في العلم وهذا غير شاهد إذ النعموس مختلفة في مقدار علمها وعلم زيد غير علم عمرو.

ويسوق ابن حزم برهاناً آخر على أن النفس جسم وهو انقسامها إلى أشخاص متغايرة فنفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت النفس واحدة لا تنقسم وأنها جوهر لا جسم لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض وهي نفس المحبوب وأن تكون نفس العاشق الجاهل هي نفس الفاضل الحكيم العالم ونفس الخائف هي نفس المحوف منه ونفس القاتل هي نفس المقتول وهذا حمق لا خفاء به فصح أنها نفوس متغايرة كثيرة مختلفة الصفات حاملة لأغراضها فإذاً هي أجسام ولا يمكن أن تكون جواهر^(٢).

يقول جومز فوجولار المستشرق الإسباني إن ابن حزم لم يترك حجة من حجج تجسيد الروح إلا وبسوقها لثبت أن النفس جسم

وكذلك فالنفس عند ابن حزم ليست عرضاً لأنها عالمة حساسة والعرض ليس عالماً ولا حساساً وأنها حاملة لصفاتنا قائمة بنفسها. فهي إذن جسم ولا بد فإس حزم رفض القول بأن النفس عرض كما رفض القول بأنها جوهر لثبت في النهاية أن النفس جسم ولكنها غير الجسد المادي أي البدن الذي هو موات وهي جسم لأنها إن لم تكن كذلك لكان بين تحريك المحرك لرجله وبين إرادته لتحريكها زمان على قدر معركة الجسم وثقله، لأن النفس هي المحركة للجسد المرهدة لحركته

والواقع أن الحديث عن النفس والروح والجسد والملائكة بينهم إنما أوضحت أفكاراً كثيرة وأظهرت مشاكل عديدة فهل استطاع هؤلاء الفلاسفة والمتكلمون أن يقدموا لنا حلاً لهذه المسائل.

(١) ابن حزم الفصل جـ ٥ ص ٩١

(٢) ابن حزم الفصل جـ ٥ ص ٨٩

فالدليل أنكروا وجود النفس لم يحلوا المشكلة لأنهم أنكروا وجود أنفسهم وبالتالي فكيف يمكن لنا أن نصدقهم في دعواهم

أما الذين قالوا إن النفس عرض فتكون صفة من الصفات محمولة وليس الأمر كذلك مائة للنفس لأنها حاملة لا محمولة وهي عالمة حاسة ولا يمكن أن يكون العرض عالماً أو حساساً

وكذلك من ذهب إلى القول بأن الروح هي النفس وهي جسم قول فيه كثير من الصعوبات إذ كيف يمكن أن تكون الروح جسماً وكيف يمكن أن نتحدث عنها والروح لا يعلم سرها أحد إذ هي من أمر الله.

وكذلك من ذهب إلى القول بأن النفس جوهر فيكون معنى كلامه أن النفس واحدة لجميع الناس وهذا غير حاصل فكل واحد لديه نفس مختلفة عن الأخرى والنفس كثيرة وعلى هذا الأساس يمكننا أن نقول إن النفس غير الروح وغير البدن وإن بكل واحدة من هؤلاء ماهية مميزة عن الأخرى ولها وظيفة مختلفة وإنهم مكونات الإنسان. وقد مال الإسماعيليون إلى هذا الرأي حين عرف الإنسان بأنه حيوان ناطق وإن هذا الحيوان الناطق إنما ينقسم إلى ثلاثة أسماء نفس وروح وجسم أما الجسم فهو المؤلف من المواد والعناصر الحاملة لروحه ونفسه وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين وهو الضاحك والروح هو الجاري في العروق والشرابين أي الحرارة الغريزية المنبعثة في العضلات والأعصاب وهي موجودة للبهيمة وبها حياتها. ثم يأتي أمر النفس وهي التي تفصل بين الأدمي والبهيمة وهنا يسترشد الغزالي بالكتاب الكريم حين يقول ﴿لقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾^(١)

ثم قوله ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي﴾^(٢) فهذا إخبار عن ثلاثة أمور: جسم وروح ونفس.

فالنفس هي التي أضافها الله إلى الإنسان ليبر عن أعماله في الأكل والجماع والتصرف وهذا يعني عند الغزالي أن الروح هي الجانب الحريري الشهواني المسكت في الأعصاب والعضلات والنفس هي الجانب العقلي في الإنسان الذي حرمت منه حيوانات فصارت غير

(١) المزمور ١٢

(٢) الحجر ٣٩

عاقلة وغير مكلفة ويعني ذلك أن الحيوان جسم وروح فقط أي أن الإنسان هو نفس والروح والبدن^(١)

وهذا الرأي هو ما انتهيا إليه في مناقشتنا للإنسان وماهيته ومكوناته وبهما الآن أن نعرف ما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة بحدوث البدن أو بحدوث الروح إذ من المسلم به أن الله خلق الروح عند خلقه للبدن فما هو إذن موقف النفس، هذا ما سحاول معرفته الآن

٢٠ - النفس قديمة أم حادثة

في الواقع أن الكلام عن النفس وهل هي جوهر أم جسم وبيان العلاقة بينها وبين الجسد والروح إنما يجبرنا بالضرورة إلى الكلام عما إذا كانت النفس قديمة أم حادثة لقد اختلف الفلاسفة والمتكلمون في هذه المسألة اختلافاً كبيراً ويرجع ذلك الاختلاف إلى الفلسفة اليونانية من ناحية وإلى العقيدة الإسلامية من ناحية أخرى فمذهب معظم فلاسفة اليونان أن النفس كانت توجد في مكان قديم قبل أن تدخل في الأجساد وكانت تنعم في هذا المكان بالسعادة الكاملة. ثم ارتكبت جريمة ما فعوقبت على ما فعلت وحق عليها أن تهبط من نعيمها إلى الأرض وقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي ولكن وجد فيها أكثر المتكلمين ما يخالف العقيدة الإسلامية التي تؤكد أن كل شيء مخلوق بقدرة الله حادث بعد أن يكن ولذلك كانت النفس حادثة مخلوقة ومع هذا يمكننا أن نرى عند المفكرين المسلمين اتجاهين في هذه المسألة تبعاً لتعريفاتهم للنفس

١ - الرأي الأول هو رأي بعض الفلاسفة الذين يقولون إن النفس جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل الجسد قد هبط من العالم العلوي وفاض على الجسد ومن هؤلاء الغارابي وابن سينا الذي قال إن النفس جوهر بسيط هبط إلى الأجرام البشرية من عالم الأزل وحكم عليه الباري بالبقاء فيها رمتاً معيناً تشعر النفس فيه بأنها غريبة عن الجسد متألمة ممن حولها وقد تصاب بنقص في حالة حلولها في ذلك الجسد فتصبح مفتقرة إلى الطهارة والبقاء وسيلة ذلك أن تتحلل بالفضائل الطيبة والأخلاق العالية وأن تتكامل بالعلم ويظهر موصوح من كلام ابن سينا هذا مدى التأثير بالنظريات اليونانية التي انتقلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في كثير من المفكرين المسلمين حتى أننا نجد إماماً من أهل

(١) العراقي معراج السالكين ص ٩ - ١٨

السنة وهو ابن حرم يصرح هو الآخر بأن الجسد مؤد للنفس وإنها مد أن حلت فيه كاتها وقعت في طين محمر فأساسها شعلها به كل ما سبف لها

وكذلك محد صورة أخرى لدى المسلمين تأثروا فيها أيضاً بالعكر ليوناني وخاصة نظرية الفيض الأملاطونية ودلت عبد الإمام العراقي الذي بلغ من تشبعه لهذه النظرية أن أحد يزول بعض المصوص الشرعية لكي تتفق مع نظرية الفيض التي تقول بأن النفوس البشرية تمص على الأحسام عند استعداد هذه الأخيرة لقبولها وليس هذا الفيض مباشراً بل يتوقف على أمور كثيرة فإن استعداد الجسم لقبول النفس الخاصة به رهى بحركات الأهلل السماوية .

ولكن الغزالي لا يلبث أن يفرق بين الفيض والحدوث فيرى أنه لا بد من وجود صلة وثيقة بين تلك النفس الحادثة وبين الجسم الذي تحل فيه وتظهر هذه الصلة على هيئة نزوع طبيعي إلى الاشتغال بذلك البدن خاصة والاهتمام بأحواله والاحتذاب إليه دون غيره فحدوثها إذاً جانبان أحدهما من جهة مصدرها وهو الوجود الإلهي الذي بعد بنوعاً لكل وجود والذي يفيضه على كل كائن يقبل صفة الوجود أي أن الغزالي يرى أن الفيض هو منبع الوجود للذات الإنسانية حتى تفيض النفس على الجسم القابل لذلك وكلمنا كان القابل مستوياً حدثت فيه الصورة وكذلك إذا حصل الاستواء والاستعداد في النطفة حدثت فيها النفس من واهبها وخالفتها من غير تغير في الواهب أما ابن رشد فقد حاول أن يوفق بين الفلسفتين اليونانية والإسلامية ويوائم بين العقيدتين فقال إن النفس وإن كانت صورة للبدن فإنها جوهر روحي قائم بذاته لا ينقسم بانقسام الجسم ولكنه رأى من جهة أخرى أنها لا تفيض من العقل الفعال أو واهب الصور كما قال من سبقه من فلاسفة الإسلام وذلك لأن الله وحده هو الذي يخلق جميع الكائنات روحية أو مادية خلقاً مباشراً أي دون حاجة إلى عقول تتوسط بينه وبين مخلوقاته .

وكذلك حاول ابن حزم من قبل ابن رشد أن يوفق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية فذهب إلى القول بأن النفس قد خلقها الله قبل أن يخلق الجسم منذ آباء الدهور ويستشهد على صحة رأيه بقول الله عز وجل ﴿إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم﴾^(١) قاله تعالى خلق النفوس مد أن خلق آدم عليه السلام وأن الحياة هي صم الجسد إلى النفوس وهو نفع الروح وأن المو هو عود من النفس إلى ذكرها فهي لا تمو

(١) الأعراف ١٧٢

المو المادي مثلما هو الجسد ولا تتعدى كما يتغذى الجسد وأن الجسد مؤد لها إذا اشعلت له وسطاطه والحسين إلى الخلاص من هذا الجسد الذي هو مؤد لها هو مطلبها وها يظهر أثر الفكر اليوناني خاصة سقراط وأفلاطون لقولهما بأن سب مصاد النفس هو ارتباطها بهذا الجسد الذي هو موات

والنفس عند ابن حرم مخلوقة خلقها الله منذ آباء الدهور وأن الحياة هي صم النفس إلى البدن إن تغلب الروح فيه^(١) أي أن وجودها سابق لوجود البدن ويظهر ذلك بوضوح في قوله «ما أيتها النفس المشرقة على ذلك كله ألت التي لم تقني بهذا المقدار من العلم على عظمه وطوله ولا ملا خرائتك هذا الحظ من الإشراف على كبر شأنه وحوله حتى تعدت إلى ما كان قبل حلولك في هذا الجسد وارتباطك به من أخبار الفرون البائدة والممالك الدائرة والأمم الغابرة والوفائع الشنيعة ألت التي لم يكفك هذا كله حتى تجاوزت العالم بما فيه وطفرته من جميع نواحيه أفشاهدت الواحد الأول ووقفت إلى الحق الأول المبدع للعالم بكل ما فيه فأشرقت على أنه هو ونوهمت إحدائه لكل ما دونه لتوهمت بكل ما شاهدته بحواسك فأحطت بكل ذلك علماً واحتوت على جميعه مهماً^(٢)».

ومن كلام ابن حزم هذا نستطيع أن نقول إن ابن حزم قد حاول أن يوفق بين العقيدة الإسلامية في قولها إن الله خالق كل شيء وبين الفلسفة اليونانية التي تقول إن النفوس كانت تعيش في عالم أدنى قبل حلولها في الأجساد الإنسانية مما جعل ابن حزم يقدم بالخلق القديم وأستخدم منجمه الطهري في فهم الآية القرآنية «إذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم»^(٣) فقال إن الله خلق النفوس منذ آباء الدهور.

وقد ناقش ابن القيم هذه المسألة وذكر أن العلماء قد اختلفوا فيها فزل من زل وضل من ضل ولكن الله سبحانه وتعالى قد هدى أتباع رسول الله عليه الصلاة والسلام للحق وللصواب الظاهر فقد أجمعت الرسل صلوات الله عليهم على أن النفس مخلوقة محدثة مصنوعة مدبرة وهذا القول عندهم معلوم من الدين بالضرورة وقد صار على هذا الرأي الصحابة والتابعون وتابعوهم إلى أن ظهر قوم ممن قصر فهمهم في الكتاب والسنة فزعموا أنها قديمة غير مخلوقة لله تعالى محتجين على ذلك القول بأنها من أمر الله تعالى كما قال

(١) ابن حرم الفصل ٥ ص ٨٨

(٢) ابن حرم رسائل في معرفة النفس تعدها صم مجموعة رسائل ابن حرم الدكتور احسان عباس ص

جَلَّ شانه ﴿قل الروح من أمر ربي﴾ وأمر الله تعالى غير مخلوق فثبت أنها قديمة غير مخلوقة

وكذلك قوله تعالى ﴿ونفخت فيه من روحي﴾ فقد أصاب الله الروح له كما أصاب سمعه وبصره وقدرته وهذه الأشياء قديمة فتكون النفس قديمة أيضاً ومهم من توقف عن القول بأن النفس حادثة أم قديمة فقالوا نحن لا نقول إنها مخلوقة ولا غير مخلوقة وقد أكد ابن القيم أن النفس مخلوقة حادثة^(١) واستدل على ذلك بأدلة كثيرة^(٢) منها قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ وقوله عز وجل ﴿لبيدنا ركزياً﴾ ﴿أو قد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً﴾^(٣) ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة إن النفس حدثت بعد أن لم تكن. ويستدل أيضاً على أن النفس حادثة بقوله لو كانت قديمة غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكمالها. وهذا باطل وإن فخرها إليه سبحانه وتعالى في وجودها وصفاتها من لوازم ذاتها ليس معطلاً بعلّة فإنه أمر ذاتي لها كما أن استعناؤه ربه وفطرها ومبدعها من لوازم ذاته تعالى ليس معطلاً بعلّة فهو سبحانه الغني عن عباده الذات وهم الفقراء إليه تعالى^(٤).

أي أن ابن القيم وابن رشد وابن حزم يذهبون إلى القول بأن النفس مخلوقة من الله تعالى وكل مخلوق محدث وذلك بخلاف اتجاه الفارابي وابن سينا اللذين قالاً بأن النفس إنما فاضت عن آخر العقول الفلكية وهو ما سموه بواهب الصور أو العقل الفعال وقد رأينا الغزالي قد نأثر بأقوالهم هذه وإن كان قد مال إلى تكيفها مع النصوص الدينية.

وتوجد في العالم الإسلامي نظرية أخرى في قبض النعوص الإنسانية هي النظرية الاشراقية لدى شهاب الدين السهروردي المقتول الذي ذهب إلى القول بأن لكل نوع من أنواع الموجودات مثلاً هو نموذج له وأصل ومدبر وحافظ وهو رب ذلك النوع أو طباعه الثامة والطباع الثامة الخاصة بالنوع الإنساني هي العقل الفعال^(٥).

وقد كان الفيلسوف ابن مذكأ ابن البركات البغدادي يميل إلى هذا القول فقال وإن

(١) ابن القيم الروح ص ٢٠١

(٢) الزهد ١٩

(٣) مريم ٩

(٤) ابن القيم الروح ص ٢٠١ وما بعدها

(٥) السهروردي ٩١ أصول الفلسفة الاشراقية . ص ٢٠٢

لكل شخص أو مجموعة من الأشخاص روحاً كوكبية تكون علة وجوده وتؤيده وتحرسه وتلهمه وتسمى طبعاً تامة وبما أن هذه الأرواح العالية متباينة فيما بينها من حيث الطبيعة فإن معلولاتها وهي النفوس الانسانية^(١) مختلفة أيضاً في طائفتها وتشابه وتماثل وتختلف وتتباين وتتجارب وتتفاضل بحسب أحوال عللها وقد تابع المحدث الرازي معتقداً أبي الركاك هذا فقال في كتابه المطالب العلية إن ثمة طائفة من الفلاسفة تقول إن الأرواح العلية مختلفة وإن كل واحد منها علة لوجود مجموعة من النفوس الانسانية^(٢)

وقد حاول الرازي أن يرد هذه الأقوال إلى حديث الرسول ﷺ «الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف» وبهذا القدر تستطيع أن تقول إن المسلمين قد اختلفوا في أقوالهم في النفس الانسانية وهل هي قديمة أم حادثة فالمتكلمون يرون أن النفس حادثة مخلوقة خلقها إله مثل خلقه لساير مخلوقاته لأنه تعالى خلق كل شيء.

أما الفلاسفة الإسلاميون فذهبوا مذاهب مختلفة متأثرة بالفكر اليوناني فقال بعضهم بالفيض وقال آخرون بالصدور مما يفهم منه أن النفس قديمة لديهم وليست حادثة ويذهب ابن حزم إلى القول بأن النفس من جملة الأجسام المحتاجة إلى من يمسكها ويشدها ويقيمها وحاجتها إلى ذلك كحاجة ساير الأجسام في العالم والفاعل لكل ذلك هو الخالق الباري المصور عز وجل فبعض أمسكها بطبائعها التي خلقها فيها وصرفها ففبطها لها هي فيه وبعض أمسكها برباطات ظاهرة كالعصب والعروق والجلود ولا فاعل لشيء من ذلك دون الله تعالى^(٣)

ثم يمضي ابن حزم قائلاً وإن النفس كانت قبل تركيب الجسد على أباد الدهور وإنها باقية بعد انحلاله^(٤) أي أنه من القائلين بخلود النفس والخلود يعني أن النفس لا تموت فكما كانت مخلوقة من القدم فهي باقية لا تموت ولكن هل قال الفلاسفة والمتكلمون بذلك أيضاً هذا ما سنحاول أن نعرفه بعد أن نتحدث عن وحدة النفس وقواها.

٢١ - وحدة النفس وقواها

إد كما قد تكلمنا عن طبيعة النفس وماهيتها وتحدثنا عن العلاقة بينها وبين البدن ثم

(١) أبو بركات المدايني المبدأ في الحكمة ج ٥ ص ٣٤٠

(٢) الرازي المطالب العلية ج ٢ ص ٣٠٧

(٣) ابن حزم الفصل ج ٥ ص ٨١

(٤) المرجع السابق ج ٥ ص ٨٨

أثبتنا حدوثها بعد أن لم تكن فالواحد الآن معرفة قواها ووظيفة كل قوة فيها. وستطيع في البداية أن تقول إن المسلمين قد ذهبوا في هذه المسألة ثلاثة مذاهب منهم من تابع قول أفلاطون ومنهم من مال إلى رأي أرسطو وآخرون اتجهوا إلى النص الديني يلتصقون به معرفة النفس ووظيفتها

وكان الفارابي أول المتحدثين في هذه المسألة وأول من فصل القول في النفس وقواها فقال فإذا حدث الإنسان فإن أول ما يحدث فيه القوة التي بها يتعدى وهي القوة الغازية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس مثل الحرارة والبرودة ويحدث مع الحواس نزوع إلى ما يحسه يشاققه أو يكرهه ثم فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها وهذه هي القوة المتخيلة وهي تركيب المحسوسات بعضها إلى بعض وتفصل بعضها عن بعض ويقترب بها نزوع نحو ما تتخيله ثم بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن أن يعقل المعقولات وبها يميز بين الجميل والقيح وبها يحوز الصناعات والعلوم وتقترب بها أيضاً نزوع نحو ما يعقله^(١)، وهي القوة الخلقية التي تشرف على سلوك الإنسان وتميز له الفضائل من الرذائل.

فالفارابي يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الإنسانية هي القوة الغازية والقوة الحاسة والقوة الناطقة ثم يفصل القول في كل قوة من هذه القوى وهو لا يخرج في أقواله عما وضعه أرسطو من قبل الذي رفض قول أفلاطون من أن للإنسان ثلاث نفوس مستقلة ولكل واحدة منها مركز خاص في البدن فالنفس العاقلة في الرأس والغضبية في القلب والشهوانية في البطن وذهب أرسطو إلى أن النفس واحدة لها قوى متعددة وتتميز كل قوة من هذه القوى بفعل خاص كالنفاذ أو النمو أو التوالد أو الاحساس أو الحركة أو الشهوة أو التمثيل أو الإدراك وقد تابع أكثر فلاسفة الإسلام أرسطو وأرتضوا رأيه كما ظهر من قول الفارابي.

وكما قال ابن سينا الذي اهتم بتحليل قوى النفس وبيان وظائفها تحليلاً صميحاً ورتب قواها ترتيباً متصاعداً من أدناها إلى أعلاها.

وذكر أن النفس الإنسانية تنقسم قواها إلى عاملة وعالمة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعاملة أو العقل العملي مبدأ محرك لبدن الإنسان فتظهر به الأعمال الجزئية الخاصة بالروية ولها اعتبار إلى القوة الحيوانية الروعية واعتبار بالقياس إلى المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى نفسها فإذا اعتبرت بالقياس إلى القوة الروعية

(١) الفارابي. آراء أهل المدينة العاصلة ص ٧٠

حدثت فيها هيئات تخص الإنسان ينهياً بها بسرعة فصل واعمال مثل الحبل والحياه والصحك والكاء وغيرها وإذا اعتبرت بالقياس إلى المتنبلة والمنوومة حدث عنها استنط التداير في الأمور الكائنة العائسة واستنط الصاعات الاسانية وإذا اعتبرت بالقياس إلى نفسها تولدت منها الآراء الرائعة المنهورة مثل أن الكذب قبيح وأن الصدق حسن وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن وهي التي نسمي أخلاقاً^(١)

أما القوة العائسة فهي قوة مطربة من شأها أن تطيع بالصور الكلية المجردة عن المادة فإن كانت مجردة بدائها فذلك وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجربتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء^(٢).

وهذه القوى عند ابن سينا مترابطة لأنها تصدر عن أصل واحد وهو النفس ويختلف ظهورها حسب استمداد الجسم لها فالنمو والتغذي والحركة تظهر في وقت مبكر عن الخيال والادراك العقلي مثلاً ومن هذا كله يبين مدى التوارب في الرأي بين الفارابي وابن سينا وأرسطو في كلامهم عن قوى النفس وكذلك تابع ابن باجة أرسطو في القول بأن النفس ليست منقسمة إلى أجزاء والدليل على ذلك أن الإنسان قد يلحقه تغير فيوجد في بداية أمره جنيناً ثم يتدرج طفلاً ثم شاباً ثم كهلاً ثم شيخاً وقد يكون عالماً بعد أن كان جاهلاً ومع ذلك هو في كل هذه الأحوال واحد بالعدد.

وكذلك إذا قطعت يد إنسان أو رجله أو انتزعت عينه إلا أنه واحد فالصبي قد نطق أسنانه ونبئت له غيرها وهو واحد بعينه^(٣).

فابن باجة لا يقول بانفصال قوى النفس ووظائفها بل يثبت بأوله بية وحدة الحياة النفسية.

فالنفس هي المبدأ الذي يحقق وحدة الجسم وكذلك وحدة الكائن الحر المركب من النفس والجسم معاً.

وقد اهتمت فلسفة ابن باجة بالحدث عن النفس فأفرد كتاباً خاصاً تحدثت عنها حديث العارف بها وما حولها وعصل القول في قوى النفس ووظائفها وطهرت العاية من ذلك كله في كتابه وتدير المتوحده لأن المقصود بالتدبير تدبير الأعمال الاسانية وتوجيهها

(١) ابن سينا الحاشية ص ٢٦٧ - ص ٢٩٨

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٩

(٣) ابن باجة رسالة الاتصال ص ١٥٧ - ١٥٨

إلى عاية مفصودة وهي الاتحاد بالعقل الفعال والمقصود بالمتوحد الاسان الكامل الذي يتع عقله ويسيطر على عرائره وشهواته فهو فيلسوف بحيا عقلية على أساس الفكر والروية التي هي من صميم عمل النفس الانسانية وكذلك واقع الغزالي اس سببا في تصويره لقوى النفس فقال مثل نفس الاسان في مدنه كمثل والى في مدينته ومملكته. فإن البدن مملكة النفس وعالمه وقواه وجوارحه منزلة الصانع والعلة والقوة العقلية المفكرة له كالمشير الناصح والورير العاقل والشهوة له كمد سوء يجلب الطعام والميرة إلى المدينة والغصب والحمية له كصاحب شرطة والعبد الجالب للميرة كدباب مكار مخادع خبيث يتشغل بصورة الناصح وتحت نصحه الشر الهائل والسب القاتل وديدنه وعادته منازعة الوزير الناجح في كل تدبير يدبره حتى لا يخلو من منازعته ومعارضته له في آرائه ساهة كذلك النفس متى استعانت بالفعل وبغلبت القوة الغضبية وسلطتها على الشهوة وأستعانت بأحدهما على الأخرى فتارة بأن تفلل مرتبة الغضب وغلوته محلا به الشهوة واستدراجها وتارة بقمع الشهوة ويقهرها بتسلط القوة الغضبية عليها أعتدلت قواه وحسنت أخلاقه^(١).

فالغزالي يهتم ببيان قوى النفس وكيف يمكن السيطرة على القوى الشهوانية في الجسد والتحكم فيها حتى تصلح الأخلاق وتهذب النفوس فهو يتحدث عن قوى متعددة للوظائف في النفس الانسانية وكذلك يرى الغزالي أن هذه الأفعال الصادرة من الانسان انما تتعلق بالنفس كلها أي انه من القائلين بوحدة النفس مثل الفارابي و ابن سينا وابن باجة وليس تعدد النفوس انما تعدد القوى وإن هذه القوى متدرجة في الوظائف وإن للنفس قوتين إحداها عالمه والأخرى عاملة والقوة العاملة تنقسم إلى القوة النظرية كالعالم بأن الله تعالى واحد والعالم حادث وإلى القوة العملية وهي التي تفهد علماً يتعلق بأعمالنا مثل العلم بأن الظلم قبيح ولا ينبغي فعله وأن مطلبها هي الخير أو الثواب وبهذا ترى مدى التشابه في أقوال الغزالي مع ابن سينا والفارابي إلى ابن باجة في هذه المسألة وحرصهم على إثبات وحدة النفس وأن لها قوى ووظائف كثيرة متدرجة كالغذّي والنمو والحس والحركة والادراك العقلي والأفعال الوجدانية وهو ما ذهب أرسطو إليه كذلك ترى ابن حزم على الرغم من تأثره بالفلاطون في حديثه عن قوى النفس إلا أنه يؤكد وحدة النفس وأنها ذات وظائف متعددة وقوى مختلفة فهو يتحدث عن قوى النفس الثلاث دون أن يذكر تقييدها وكأما أمر هذه القوى مسلم به فيقول وأهل العقول محتلمون في تصويب هذه

الأخلاقي فدو القوة العصبية التي هي عالية على نفسه لا يرى من ذلك ما يراه دو القوة الساتية العالية على نفسه وكلاهما لا يرى من ذلك ما يرى دو القوة العاطفة العاقلة على نفسه^(١).

أي ان ابن حزم يتحدث عن قوى ثلاث للنفس الانسانية وهي القوة العصبية والقوة الساتية والقوة العاطفة وهو في هذا إما يأخذ عن أفلاطون القول الثلاث بنفوس وإن كان ابن حزم يحرص على بيان أنها قوى ليست بنفوس مستقلة ليؤكد وحدة النفس وعدم انفاسها فيقول: (إن النفس محتمة للتجزئ، بالقوة وإن كان التجزيء بـه اسمها غير موجود بالفعل^(٢)).

واتجاه ابن حزم الديني وغلبته عليه يجعله يتحدث عن قوى النفس بحكمة دينية فيقول طالب الآخرة مثب بالملائكة وطالب الشر مثب بالشياطين وطالب الغلبة مثب بالسباع وطالب اللذات مثب بالبهائم ثم يضيف أن العاقل لا يحتبط بصفة يفوقه فيها سبع أو بهيمة وإنما يحتبط بتقدمه في الفضيلة التي أمانه الله بها عن الساع والبهائم وهي التمييز وليستشهد بقوله عز وجل ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾^(٣).

ورغم أن ابن حزم يلتمس النص الديني إلا أنه يفسر محاربة الهوى تفسيراً فلسفياً فيقول أن نهى النفس عن الهوى جامع لكل فضيلة لأن نهى النفس عن الهوى هو ردها عن الطبع العصبي وعن الطبع الشهواني ثم استعمال النفس للمنطق لأن النفس به بانت عن البهائم والسباع ثم يستشهد بقول رسول الله ﷺ ﴿لَا تَغْضِبْهُ وَأَمْرٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَحِبَّ الْمَرْءُ لغيره مَا يَحِبُّ لِنَفْسِهِ فَلَمْ يَلْبِثْ ابْنُ حَزْمٍ أَنْ يفسر الحديث الشريف مثلاً فسر الآية القرآنية فقال إن النهي عن الغضب رده النفس ذات القوة الغضبية عن هواها وفي أمره بأن يحب المرء لغيره كما يحب لنفسه رده النفوس عن القوة الشهوانية وجمع لازم العدل الذي هو قائله النطق الموضوع في النفس الناطق، فهو يوضح قوى النفس الثلاث ويبين وظيفتها وهو يستقي أصوله من أفلاطون مع موافاة إسلامية يربط فيها بين قوى النفس وطاعها وأخلاقها وهو ما ستظهر بحلاء عند عرضنا للفضائل في مذهب ابن حزم الأخلاقي.

(١) ابن حزم رسالة الترويق على شارع الحلة مجموعة رسائل ابن حزم ص ١٧.

(٢) ابن حزم ح ٥ ص ٨٢

(٣) ابن حزم نهج الأخلاق ص ١٢

أما ابن رشد فعلى الرغم من تأكيد لوحدة النفس الانسانية وأنها جوهر روحي قائم بذاته وأن وظائفها المختلفة لم تنشأ إلا بسبب اتصالها بالجسد ما عدا العقل الفعال الذي ليس بحاجة إلى البدن ويتحدث ابن رشد عن وظائف النفس ويرتبطها ويقول إن هذه الوظائف المتدرجة ليست إلا صوراً وكاملاً للجسم تبدأ من التمادي والمو والحس والحركة وتنتهي بالاستعداد لقبول المعاني بعد تحريرها من كل طامع حسي وقد سمى الوظيفتين الأخيرتين بالعقل الهولائي والعقل الفعال الأول هو الذي يضلها والثاني هو الذي يحررها وقد حرص ابن رشد على بيان التدرج في هذه الوظائف المختلفة.

ولكننا نجد فيلسوفاً إسلامياً يعارض أرسطو وأتباعه في القول بوجود هذه القوى ويؤكد على وحدة النفس وهو الفيلسوف ابن ملكا الذي قال: (إن النفس بذاتها تفعل عامة الأفعال الشعورية واللاشعورية فهي وحدها التي تقوم بعمل التغذية والنمو كما تقوم بفعل الابصار والسمع كذلك هي عينها التي تفكر وتحيل وليس اختلاف أفعالها يرجع إلى اختلاف قوى متفرعة عنها بل إلى اختلاف الآلات التي تباشر بها تلك الأفعال) وقد تأثر الرازي في المباحث الشرقية بابن ملكا تأثراً كبيراً ولكنه لم يجانب المذهب الأرسطي كلية فالنفس عنده واحدة تفعل كافة الأفعال الحيوانية والانسانية بمعمرة الآلات وتذكر كل الإدراكات دون توسط شيء من القوى تختص كل واحدة منها بعمل منفصل وإذا اختل إدراك معين كالسمع مثلاً فليس ذلك لأن قوة كانت موجودة في ذلك العضو ثم زالت بل لأن الأعضاء آلات للنفس فإذا اختلت الآلة اختل الفعل^(١).

وهو هنا يذهب مذهب ابن ملكا ولكن يرى كذلك أن الأفعال النباتية كالتغذية والنمو والتوليد غير صافرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الأعضاء وهو هنا إنما يأخذ بقول ابن سينا الذي تابع فيه أرسطو في القول بأن النفس لها قوى متفرعة عنها غير أن الفخر حين تحدث عن هذه القوى استعمل لغة أفلاطونية فقال: ثم فوض الله تدبير هذه المملكة جسم الانسان إلى ثلاثة رؤساء أحدها الشهوة ومسكنها الكبد وثانيها القوة الغضبية ومسكنها القلب والثلاثة ليسوا (أشياء متباينة مستقلة بأعضائها بل هي كالمرع من أصل واحد)^(٢).

أما الاتجاه الثالث في القول في قوى النفس ومراتبها فهو اتجاه المنصوفة الذين

(١) الرازي المباحث المشرفة

(٢) أسرار التنزيل ص ١٨٨

يقولون ثلاث نفوس نفس أمارة ونفس لوامة ونفس مطمئة وإن منهم من تعلب عليه هذه ومنهم من تعلب عليه تلك ويحتجون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^(١) وقوله عز وجل: ﴿وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾^(٢) وكذلك قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾^(٣).

ويحقق ابن القيم القول في هذا المذهب فيقول: «التحقيق أنها نفس واحدة ولكن لها صفات تسمى باعتبار كل صفة فإذا كانت النفس مفتونة بالشهوات والهوى وجب اللذات تكون نفساً أمارة بالسوء ويكون حفظها الألم والعذاب والبعد عن الله سبحانه وتعالى. وإذا كانت نفساً مجاهدة للشهوة في بعض الأحيان وصابرة تكون نفساً لوامة. أما النفس التي أطاعت إلى ربها فهي أشرف النفوس وأرقاها وتلك هي النفس المطمئة».

ويرى أن الله امتحن الإنسان بأن زوجه بهاتين النفسين الأمارة واللوامة كما أكرم بالمطمئة فللإنسان نفس واحدة وهي التي تساعد على اجتياز الامتحان تكون أحياناً أمارة. فإذا استطاعت أن تتغلب على الشر وتكرهه تكون نفساً لوامة فإذا ارتفعت وهرفت ربها ورضيت به صارت مطمئة وهذا هو غاية الكمال والإيمان والتوحيد ويؤكد ابن القيم أن النفس واحدة باعتبار ذاتها متعددة باعتبار صفاتها بقوله «وما أظنهم يقولون أن لكل واحد ثلاث أنفس كل نفس قائمة بذاتها مساوية للآخرى في الحد والحقيقة وأنه إذا قبض العبد قبضت له ثلاث أنفس كل واحدة مستقلة بنفسها»^(٤).

وقد وافقه في ذلك الغزالي الذي يصرح بأن النفس التي تنفد وتغضب نفس واحدة وليست ثلاث أنفس إنما مراتبها هي الثلاثة^(٥).

ويرى ابن القيم أن الله خلق النفوس أصنافاً فصنف مريد للخير وحده وهي نفوس الملائكة. وصنف مريد للشر وحده وهي نفوس الشياطين والصنف الثالث فيه إرادة الوعدين أي الجمع بين الخير والشر وهذه هي النفوس البشرية الإنسانية التي هي موضع الامتحان

(١) يوسف: ٥٣

(٢) الفاقة: ٢٠

(٣) المعج: ٢٧

(٤) ابن القيم إغاثة اللهمم ج ١ ص ٩٢

(٥) الإمام الغزالي إحياء علوم الدين ج ٣ ص ٣

والابتلاء وعليها العمل على الخلاص مما فيها من شر للمعوز بحياة أحرورية هائلة سعيدة خالدة

٢٢ - التناسخ

ولكن إذا كانت النفس لا تموت فهل تظل كذلك أبداً أم أن لها دوراً آخر تؤديه أي هل تنقل النفس من بدن لبدن في بدن آخر بعد فناء بدنها الأول وهو ما يعرف بالتناسخ ويرد ابن حزم القول بالتناسخ إلى الدهرية الذين يقولون بأن العالم لا تنامي له ولذا وجب أن تتردد النفس في الأجساد أبداً فالنفس منتقلة أبداً وليس انتقالها إلى غير نوعها إنما هو لنوعها الذي أوجب لها طبعها^(١). فابن حزم يعرض للقاتلين بتناسخ الأرواح ويرى أنهما فرقان فرقة الدهرية والثانية المنتمية إلى الاسلام يزعمها والتي تذهب إلى أن الأرواح تنتقل بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخرى وإن لم تكن من نوع الأجساد التي فارقتها وهو قول محمد بن زكريا الرازي الطبيب وأحمد بن حابط وغيرهم من القرامطة الذين قالوا بتناسخ الأرواح على سبيل الثواب والعقاب. والفاسق المسيء تنتقل روحه إلى أجساد البهائم الخبيثة وإن فاعل الشرور إنما تنتقل روحه إلى الشياطين إما من يعمل خيراً فتنتقل روحه إلى الملائكة.

وقد احتجوا بقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا هَؤُلَاءِ هَلْ يَرْجُونَ الْكِبْرَ الَّذِي هُوَ لَكُمْ فَسْوَاكُم مِّثْلُكُمْ﴾ في أي صورة ما شاء ربك^(٢) وقوله تعالى ﴿يَجْعَلُ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجاً يَذُرُوكُمْ فِيهَا﴾^(٣).

وقد كفر ابن حزم القائلين بالتناسخ ممن ينتمي إلى الاسلام وأبطل قول الدهرية القائم على عدم تنامي العالم وأكد أن العالم مثناه وأن الأجساد متناهية ولذلك فالقول بالتناسخ باطل.

وكذلك أبطل المتكلمون القول بتناسخ الأرواح واستشهدوا على ذلك بأننا لو كنا قد عشنا حياة سابقة على حياتنا هذه لامكننا أن نتذكر أحوالنا ومعارضا التي كانت لنا في تلك الحياة الأولى.

(١) ابن حزم الفصل ٦ ص ٩١

(٢) الإسطار ٦ - ٨

(٣) الشورى ١١

والإمام الجويني كان يقول بروحية النفس وخلودها فهي لا تموت بماء البدن بعد الموت إما تصعد أرواح الطامعين إلى الجنة والعاصين إلى النار ويقول الدكتور مذكور إن نظرية إمام الحرمين في روية النفس قد أثرت على المسلمين وقدر لها أن تحيا بينهم وقد أخذ عنه الغزالي هذا القول ويذهب إلى أن برهة ابن سينا على روحانية النفس قد أثرت على الأشاعرة^(١) خلاف السافلاني الذي ذهب إلى أن الروح عرص وأنها ليست شيئاً آخر سوى الحياة وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن وهذا خلاف رأي الفلاسفة الذين يقولون إن النفس لا تموت بموت البدن حيث إنها ليست حالة فيه فقال ابن سينا في رسالة احتمويه في أمر المعاد وإن النفس الناطقة لا تقبل الفناء لأنها هي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان للبيسوط الذي هو النفس في حال كونها موجودة فعل بالنسبة إلى وجودها وقوة بالنسبة إلى فنائها وفسادها وهذا محال لأن للحصول^(٢) أمرين متنافسين لا يكون إلا في محلين متغايرين.

وهذا يعني كما يقول ابن سينا إن السعادة للنفس لا للبدن وكذلك نجد ابن باجة يرفض دعوة القائلين بالتناسخ عموماً ويقول: لما كان المحرك الأول في الإنسان واحداً باقياً بعينه كان مكان الموجود واحداً بعينه سواء فقد آله ولم يجد عوضها أو وجد عوضها. ولما وقف عند هذا القول بعض من نظر في العلم الطباعي أداه ذلك إلى القول بالتناسخ لكن القول بالتناسخ محال^(٣). ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون.

وكذلك أبطل أبو البركات البغدادي القول بانتقال النفس وبرهن على فساد القول بتناسخ الأرواح فقال إنه لو كان للأبد أن الكثيرة نفس واحدة كل بدن منها أما أن تكون هي حصة الآخر بعينها أو تكون حصة الآخر غيرها ولو كانت حصة هذا البدن من النفس الواحدة التي يسمونها نفساً كلية هي حصة البدن الآخر لكان كل ما ينسب من الأفعال إلى نفس هذا ويوجد من الأحوال فيها وينسب إلى نفس الآخر ويوجد فيها. فكان لا يختص أحدهما دون الآخر بفعل ولا يتميز عنه بحال فكان إذا اختم شخص من الناس بفتح الباقون.

(١) الدكتور مذكور في الفلسفة الإسلامية ص ١٥٦ - ١٨٤

(٢) ابن سينا إرسال احتمويه في أمر المعاد ص ٤١

(٣) ابن باجة. رسالة الإنصاف ص ١٥٧ - ١٥٨

وكذلك كان يلزم أن لا يعلم أحد من الناس ويجهل الناقور ولا يذكر وينسون إذا كانت النفس من الأشخاص بأثرهم واحدة بالشخص يشتركون فيها وحسب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال والأفعال ونجد هذا في غاية الاستحالة والمحالفة للموجود^(١).

وكذلك ذهب أبو نصر السراج الطوسي إلى أن الأرواح كلها مخلوقة وهي من أمر الله وليس بينها وبين الله تعالى سب لا نسبة غير أنها ملكة وطوعه وهي قبضته غير متناحرة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره وتذوق الموت كما يذوق البدن وتتعمق وتتعمق البدن وتعدب بعداؤه وتحتشر في البدن الذي تخرج منه. فالطوسي يؤكد خلق النفس وموتها وإنها تعود ثانية إلى البدن الذي خرجت منه يوم الحشر لتنال الثواب والعقاب.

وقد اقترب الإمام الغزالي في رأيه من الطوسي بأن النفس تموت بموت البدن رغم أنه يصرح بأن النفس جوهر مجرد عن المادة ويرى أن قول الفلاسفة بخلود النفس وعدم فناها من حيث أنها جوهر في محل ولأنها بسيطة والبسائط لا تنعدم على العكس من الجسد المركب ولكن الغزالي يرى أن العالم كله سببي ثم يعاد خلقه من جديد بما في ذلك النفس وغيرها لقوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ ويرى أن ذلك هو موقف أهل الحق الذي ذكره الطوسي في أن النفس تذوق الموت كما يذوق البدن ولكن الغزالي أحسن أن في قوله إن النفس أو الروح تعود إلى البدن ما قد يفهم منه القول بالتناسخ فيقول لا مشاحة في الأسماء فما ورد الشرع به أوجب تصديقه فليكن تناسخاً وإنما ينكر التناسخ في هذا العالم وأما البعث فلا ينكره سواء سمي تناسخاً فالذي يؤمن به الغزالي إيماناً قاطعاً هو البعث والنشور يوم نأل كل نفس عما قدمت.

وقد نابع ابن رشد الإمام الغزالي في قوله بعودة النفس إلى بدن ما ليس من الضروري أن يكون البدن الأول كما أنه يحاول أن ينقل الفلاسفة المشائين في قولهم بأن السعادة والشقاء إنما هي للأرواح دون الأبدان وإنهم ينكرون حشر الأجساد مع إنها منحشرة في الأبدان ومؤكدة بالنصوص الدينية وإن الشرائع كلها متفقة على وجود حياة أخروية بعد الموت مهما اختلفت في صفة الوجود كما أنهم متفقون في الأفعال المؤدية إلى السعادة الأخروية وإن احتملوا في تقدير الأعمال الإنسانية وإن هذا الإيمان ضروري لوجود الفصائل الحلقية للإنسان والفصائل النظرية والصنائع العملية فالإنسان لا حياة له في هذه الدار ولا في دار الآخرة إلا بالفصائل النظرية ولا يبلغ إلى ذلك إلا بالمصائل الحلقية

(١) أبو البركات. البغدادي المصنف في الحكمة ص ٣٧٩ - ٣٨٠

التي اهتم بها الدين الاسلامي وعنى بها المفكرون المسلمون عابثهم بالعص الشرية
حاملة الاحلاق الانسانية

٢٣ - خلود النفس :

بعد ان اثبتنا على بعض الأدلة التي اثبتنا من خلالها ان النفس متميزة عن البدن
نحاول الآن ان تقدم نموذجاً لبعض الأدلة التي ساقها أحد العلامسة (أفولوطين) على خلود
النفس. وسوف نعتد في نص أفولوطين هنا على كتابه والتساعية الرابعة - المقال السابع
في خلود النفس ترجمة الدكتور فؤاد زكرياء.

ذلك ان أفولوطين قد انتهى من قبل إلى ان النفس متميزة من البدن.

١ - فالنفس مصدر الحياة في البدن ولا يمكن لبدن ان يحيا من ذاته.

٢ - والنفس هي الفعل والبدن هو القوة والقابلية.

٣ - والنفس مصدر النظام في المادة. لان المادة لو تركت وشأنها لما جلبت لنفسها
نظاماً او حياة.

٤ - ثم ان النفس لو كانت مادة لمجزئا عن تفسير ظاهرة مثل النمو لان النمو لو
كان بزيادة اجزاء خارجية فكيف تدخل النفس حينئذ الجسم وكيف تضاف إليه.

٥ - ثم ان للجسم طبيعة واحدة لكن الملاحظ انه يقوم بأفعال متضادة ويحدث آثاراً
متعددة وهذا دليل على تمييز النفس من البدن.

٦ - ثم ان النفس تتخلل الجسم كله فلو أنها كانت مادة لكان معنى ذلك ان يدخل
جزء في جزء وهذا باطل.

٧ - واخيراً فإن النفس لو كانت مادة لما استطعنا تفسير ظاهرة كالاحساس ذاته لان
هذا لا يقوم إلا على أساس وحدة النفس وجوهريتها أولاً وعلى لا ماديتها ثانياً

كانت هذه هي أهم الأدلة التي ساقها أفولوطين لكي يستدل من خلالها وبراسطتها
على ان النفس جوهر متميز عن البدن ثم بعد ان أورد ذلك سعى إلى اثبات ان هذه النفس
المتتميزة عن البدن لا تموت بموته واسما هي خالدة وباقية بعده بعد أفولوطين بعد ان صاد
البدن وتخلله لا يؤدي الت إلى فساد النفس وعدمها.

والنصوص التالية نوضح موقف أفولوطين من خلود النفس ولكن هناك طبيعة أخرى

نوجد بداتها وهي الوجود الحق الذي لا يكون ولا يفسد ولو كانت تلك الطبيعة تفسد لاختتمت بقية الأشياء ولما نشأت بعد ذلك فهي التي تتمكن من حفظ هذه الأشياء هي والعالم المحسوس الذي يدير للنفس سقائه وما يسود من نظام وهي إذ تهب الحياة للجسم الحي فإنما تستمدّها من ذاتها ولا تفقدها أبداً ما دامت تستمدّها من ذاتها إذ ليست حياة كل الأحياء مستفادة والا لسرنا هكذا إلى ما لا نهاية فلا بد من طبيعة حية مدّ البداية يعني أن تكون أزلية غير فانية لأنها مبدأ الحياة لسانر الأحياء فيلزم إذاً أن تنسب إليها كل المعصر الالهي الخير الذي يستمد الوجود والحياة من ذاته والذي هو الوجود الأول والحي الأول الذي لا يطرأ على ما عتبه تغير ولا يسري عليه كون ولا فساد... إن ما يملك الوجود من ذاته ومنذ بداية الأمر إنما يكون موجوداً دائماً وهذا الموجود الأول الأزلي لا يفنى قط فيصبح كحجر أو خشب بل ينبغي أن يكون حياً يتمتع بحياة خالصة بقدر ما يظل موجوداً وحده وفي ذاته فإن اختلط بشيء أدنى منه لكان أقصى ما يناله من أن يجد فيه علة ولكنه لا يفقد طبيعته الخاصة بل يستعيد حالته الأولى بأن يعود إلى طبيعته الخاصة.

(ثم)... إن الشرور تضاف إلى النفس من مصدر آخر وإنها وإن كانت خالصة فإن الخير والحكمة وبقية الفضائل تكسب فيها وكأنها من خصائصها. فإن كل ذلك حال النفس حين تعود إلى ذاتها فكيف لا تكون لها طبيعة مماثلة لتلك التي قلنا إنها تنتهي إلى الموجود الإلهي الأزلي؟ ذلك بأنه لما كانت الحكمة والفضيلة الحقة أموراً إلهية فلا يمكن أن تكونا في شيء غريب فان بل لا بد أن يكون ذلك الموجود الهياً ما دام له من الأشياء الإلهية نصيب بفضل قرابته لها واشترائه في الماهية معها.

ومع ذلك فينبغي أن نبحث طبيعة الشيء بأن ننظر إليه في حالته المجردة إذ إن كل إضافة إلى شيء إنما هي علة في طريق معرفة ذلك الشيء.

فلتبحثه إذن بأن نتزع منه ما ليس في ذاته أو بالأحرى لنزع عن نفسك ما يملأها ولتختبر نفسك بنفسك وعدلته متوهم بحلولك عندما ترى نفسك في عالم عقلي خالص ستري عقلاً لا ينظر إلى المحسوسات العانية بل يدرك الأزلي بما هو أزلي فيه ويرى كل شيء في المعقول ما دام هو ذاته قد عدا عالماً معقولاً متيراً تصبته الحقيقة الصادرة عن الغير الذي ينشر في كل المعقولات نور الحقيقة

فإن كانت التصبئة توصلنا إلى معرفة حير الأشياء فإن المعارف التي هي معارف بحق تظهر في داخل النفس إذ إن النفس لا ترى الاعتدال والعدالة حين تنظر إلى الخارج

مل نراهما فيها وفي تمكيراها في ذاتها وفي حالتها الأولى . . وأي إنسان عاقل يثبث في أن مثل هذا الموجود (النفس) خالد؟ إنه يستمد من ذاته حياة لا يمكن أن يفقدها وكيف يفقدها وهو لم يستمدّها . (إن) النفس ليست حاملة الحياة ومادتها والحياة لا تصاف إليها من الخارج إذ إنه إما أن تكون الحياة جوهرًا فتكون جوهرًا بحيا بذاته وعدثت تكون هي بالضبط صائتا المشوذة معترف بأنها حائلة أو تكون الحياة بدورها حدًا مركبًا محلله من جديد حتى يصل إلى موجود خالد يتحرك بذاته وليس من طبيعته أن يكون له من الموت نصيب .

وفضلاً هي ذلك فإن قيل إن كل نفس تتعرض للفساد لوجب أن يكون الفساد قد دب في كل شيء منذ عهد بعيد . وهذا التصور يجعل لها وجوداً سابقاً على الجسم ويمكنها وهي تنعم بمعرفة أزلية من أن تكون هي ذاتها أزلية . إن كل ما يتضمن من أجل وجوده تركيباً يتحلل بطبيعته إلى العناصر التي يتركب منها، غير أن النفس طبيعة واحدة بسيطة توجد كلها بالفعل في حالة حياة فهي إذن لم تفنى وقد يقال إنها قد بمعنى سالانقسام والتجزؤ . وردنا على ذلك أنها ليست كتلة ولا كمّاً كما أثبتنا .

لقد قلنا ما يجب أن يقال لأولئك الذين يرومون برهاناً أما الذين يطلبون دليلاً ملموساً فعليهم أن يستخلصوه من التراث الضخم الذي يرتبط بهذه المشكلة من سيوات الآلهة التي تأمر بتهدئة نفمة النفوس التي أسىء إليها وتدعو إلى تكريم الموتى على اعتقاد أن لديهم مشاعر وهو أمر يمارسه الناس بأزاء الراحلين بالفعل . وكم من نفس كانت من قبل في أناس لا تكف عن أن تضفي البخر على الناس فتفنعنا بأن تعرفنا النبوءات وتعلمنا كل الأشياء وذلك يثبت لنا أن بقية النفوس بدورها لم تفن^(١) .

٢٤ - بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تدرك حساً ولا يدركها جسم وأن إدراكها لا يكون بالآلات جسمانية في حال^(٢)

وهذا أدق وأعمى على الأذهان الزائفة من الإحادة الألفة بالخيالات والموجودات الحسية ولنا أن نتوصل إلى هذا المقصود ببراهين قاطعة ودلائل واضحة .

(١) (التاسعة الرابعة من ٣١٦ - ٣٢٢)

(٢) (الامام الغزالي : معارج القدس في مدارج معرفة النفس المكتبة التجارية الكبرى، ص ٢١ - ٢٩ .

البرهان الأول:

أد نقول معلوم أما تلمى المعقولات ويدرك الأشياء التي لا تدخل في الحس والخيال والمعمول متحد علو حل في مقسم لانقسم المتحد وهذا محال وتحقيقه هو أن لو كان المقس دا مقدار وحل فيه معقول فلما أن يحل في شيء مقسم أو في شيء غير مقسم ومعلوم أن غير المقسم إما هو طرف الحط وهو نهاية ما لا يحل لها في الوصح عن الحط والمقدار الذي هي متصلة به حتى يستمر فيها شيء من غير أن يكون في شيء من ذلك الحط بل كما أن النقطة لا تنفرد بدانها وإما هي طرف ذاتي لما هو بالذات مقدار كذلك إما يجوز أن يكون بوجه ما أنه يحل فيها طرف شيء حال في المقدار الذي هي طرفه متفرد بالعرض.

فكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك ينأى بالعرض مع النقطة ولو كانت النقطة متفردة تقبل شيئاً من الأشياء لكان يتميز لها ذات وكانت النقطة حينئذ ذات جهتين جهة منها تلي الخط وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط، وللخط نهاية غيرها بلائها فتكون تلك النقطة نهاية الحط لا هذه. والكلام فيها وفي هذه النقطة واحد ويؤدي هذا إلى أن تكون النقطة متشافة في الحط أو متناهية وإما غير متناهية وهذا أمر قد بان في موضعه استحالته ونشير إلى رمز منه فنقول: إن النقطتين حينئذ اللتين تطبقان بنقطة واحدة من جنبتيها إما أن تكون هذه النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تماسان فهلزم حينئذ البديهة العقلية الأولية إذ يكون كل واحدة منها يحتص شيئاً من الوسطى يماسه فتقسم حينئذ الوسطى. هذا محال. وإما أن تكون الوسطى لا تحجز المكنفتين عن التماسا فحينئذ تكون الصورة المعقولة حالة في جميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة المنفصلة عن الخط فللمحط من جهة ما يفصل عنها طرف ونهاية بها يتصل عنها فنلك النقطة تكون مبانة لهذه في الوضع.

وقد وضعت النقط كلها مشتركة في الوضع هذا خلف فقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئاً غير منقسم فلذا فرضنا في الشيء المنقسم انقساماً عرضاً للصورة أن ينقسم فحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجردان متشاهيين أو غير متشاهيين فلذا كانا فكيف يحتمع منهما ما ليس بهما إلا أن يكون ذلك الشيء شيئاً يحصل بهما من جهة المقدار والريادة في العدد لا من جهة الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة شكلاً ما أو عدداً ما وليس كل صورة معقولة شكلاً وتصير حينئذ الصورة حيالية لا عقلية

وأظهر من ذلك أنه ليس يمكن أن يقال أن كل واحد من الحزمين هو بعينه الكل في

المعنى لأن الثاني إذا كان غير داخل في معنى الكل فيجب أن يصح في الاستدعاء لمعنى الكل هذا الواحد لا كليهما، وإن كان داخلاً في معناه فمن البين الواضح أن الواحد مهما وحده ليس يدل على معنى النمام وإن كانا غير متشابهين فليطر كيف يمكن أن تكون الصورة المعقولة أحرأ غير متشابهة فإنه ليس يمكن أن تكون الأحرأ غير المتشابهة إلا أحرأ أكد الدهن الأحاس والفصول ويلزم من هذا محالات منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضاً.

فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالقوة غير متشابهة وقد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية ولأنه ليس يمكن أن يكون توهم القسم يفرز الجنس والفصل.

بل مما لا شك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزاً في المحل أن ذلك التميز لا يتوقف على توهم العتمة فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضاً غير متناهية وقد صح أن الأجناس والفصول أو أجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه ولو كانت غير متناهية بالفعل هنا لكانت نوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل وأيضاً لتكون القسمة وقعت من جهة فافترزت من جانب جنساً ومن جانب فصلاً فلو غيرنا لقسمة كان يقع منها في جانب نصف جس ونصف فصل أو كان يقلب وكان فرضنا الوهمي يدور مقام الجنس والفصل فيه على أن ذلك أيضاً لا يغني فإنه يمكننا أن نوقع قسماً في قسم.

وأيضاً كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط فإن هنا معقولات هي أبسط المعقولات ومبادئ التركيب في سائر المعقولات فليس لها لا أجناس ولا فصول ولا هي منقسمة في الكم ولا هي منقسمة في المعنى كالواحدة والعدة وغير ذلك فإذا ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة فيه أجزاء متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط ولا أيضاً يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة فإذا كان ليس يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن نحل طرفاً من المقادير غير منقسمة تبين أن محل المعقولات جوهر ليس بحسم ولا أيضاً قوة في جسم ويلحقه ما يلحق الحسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات

البرهان الثاني

أن يقول القوة العقلية هي ذات تحدد المعقولات عن الكم المحدود والأيمن والوصح

وسائر عوارض الجسم فيجب أن سطر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوصف كيف هي محردة عنه إما بالقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الأحد أعني هذه الذات المعقولة تتحدد عن الوصف في الوجود الخارجي ففي أن يكون إسماء هو معارف للوضع والأيض عند وجوده في العقل فإذن إذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وسحب يقع إليها إشارة تجرؤ وانقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى فلا يمكن أن يكون في جسم

البرهان الثالث:

إذا انطبعت الصورة الأحادية غير المنقسمة التي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات فلا يخلو إما أن لا تكون لها ولا شيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة إلى الشيء المعقول الواحد الذات غير المنقسم المتجرد عن المادة أو تكون تلك النسبة لكل واحد من أجزائها التي تفرض أو تكون لبعضها دون بعض فإن لم يكن لشيء منها نسبة فليست لبعضها ولا لكلها لا محالة نسبة. فينبغي أن لا تدرك وأن لا يكون بين هذا المعقول ومقول آخر فرق وليس كذلك فإننا نجد تفرقة ضرورية.

وإن كان لبعضها دون بعض نسبة فالبعض الذي لا نسبة له ليس هو من معناه في شيء ويلزم أن يكون الشيء الواحد مبهولاً ومعقولاً بالقياس إلى البعضين. وهذا محال وإن كان لكل جزء يفرض نسبة فإما أن تكون لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات المعقولة بأسرها أو إلى جزء من الذات المعقولة فإن لكل جزء يفرض إلى الذات بأسرها نسبة فليست الأجزاء إذن أجزاء معنى المعقول بل كل واحد منها معقول في نفسه مفرد وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الآخر إلى الذات فمعلوم أن الذات منقسمة في المعقول وقد وضعناها غير منقسمة. هذا حلف ومن هذا تبين أن الصورة المنطبقة في المادة لا تكون إلا أضياعاً لأمر جزئية منقسمة لكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منها

فإن قيل منشأ التليس في هذا البرهان قولكم إن المعنى المعقول إن كان له نسبة إلى بعض الذات فيكون البعض الآخر ليس من معنى المعقول في شيء ونحن هكذا نقول فإن المدرك منا هو حرة وذلك الجزء لا ينقسم وهو المسمى بالجواهر المراد

قلنا أتم بين أمرين إما أن تقولوا: نسبة المعقول إلى بعض منقسم - أو إلى بعض غير منقسم فإن كان سببه إلى بعض منقسم فإذا قسمنا يلزم انقسام المعقول ويعود البرهان

الأول بعينه وإن قلتم يتب إلى حرة لا ينقسم فكل جزء من الجسم منقسم وقد مرها على ذلك وله براهين هندسية ليس ههنا موضع ذكرها.

البرهان الرابع:

أد قول أن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الحسائية حتى يكون فعلها إنما يستتم باستعمال تلك الآلة الحسائية لكان يجب أن لا تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة وأن لا تعقل أنها عقلت فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة وليس بينها وبين أنها آلة ولا بينها وبين أنها عقلت آلة لكنهما تعقل ذاتها وأنها والتي تدعى أنها وإنما عقلت فإذا تعقل بذاتها لا بالآلة وأيضاً لا يخلو إما أن يكون تعقلها أنها إما لوجود ذات صور أنها وإما أخرى مخالفة لها وهي صورة أيضاً فيها وفي أنها أو لوجود صورة أخرى غير صورة أنها تلك فيها فإن كانت لوجود صورة أنها فه رة أنها في أنها بالشركة دائماً فوجب أن تعقل أنها دائماً التي كانت تعقل لوجود صورة أنها وإن كان لوجود صورة غير تلك الصورة فإن المظاهرة بين أشياء تدخل في حد واحد إما لاختلاف المواد والأعراض وإما لاختلاف ما بين الكلي والجزئي والمجرد عن المادة والوجود في المادة وليس ههنا اختلاف مواد وأعراض فإن المادة واحدة والأعراض واحدة وليس ههنا اختلاف بالتحديد والوجود في المادة فإن كليهما في المادة وليس ههنا اختلاف الخصوص والعموم لأن أحدهما إنما يستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التي تلحقها من جهة المادة التي فيها.

وهذا المعنى لا يختص بأحدهما دون الآخر وأما ذات النفس فإنها تدرك دائماً وجودها لا شيئاً من الأجسام التي معها وفيها ولا يجوز أن يكون لوجود صورة أخرى معقولة غير صورة أنها فإن هذا أشد استحالة لأن الصورة المعقولة إذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلاً لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه فتكون صورة المضاف داخلة في هذه الصورة وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا أيضاً صورة شيء مضاف إليها بالذات لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن إنما نأخذ ونعتبر صورة ذاته والجوهر في ذاته غير مضاف البتة، فهذا برهان عظيم على أنه لا يجوز أن يدرك للآلة التي هي آلة في الإدراك ولهذا فإن الحس إنما يحس شيئاً خارجياً ولا يحس ذاته ولا فعله ولا آله ولا إحساسه وكذلك الخيال لا يتحيل ذاته ولا فعله ولا آله بل إن تخيل أنه تخيلها لا على نحو يخصه بأنه لا محالة له دون غيره إلا أن يكون الحس يورد عليه صورة أنه لو أمكن فيكون حينئذ إنما يعكس خيلاً ما عوداً عن الحس غير المضاف عنه إلى شيء لو لم تكن أنه كذلك لم يستحيله

البرهان الخامس :

مركب من مجموع دلائل واضحة وشواهد لاثنة من أحاط بها علماً بيقيناً يتقرب قطعاً أن النفس ليست بحسب ولا تحل بالأحسام .

وطريقه أن يقول إن النفس لو كانت حسماً فلا يحلو إما أن تكون حالة في البدن أو خارجة البدن ، فإن كان خارجة البدن فكيف تؤثر وتصرف في هذا الجسم ! وكيف يكون قوام البدن بها وكيف تتصرف في المعارف العقلية في الملك والملكوته فتعرف الأول الحق وتسافر في العرفان العقلي وتستوفي المعقولات في ذاتها وإن كانت حالة في البدن فلا يحلو إما أن تكون حالة بجميع البدن أو بعضه فإن كانت حالة بجميع البدن فكان ينبغي إذا قطع منه طرف أن تنتفض أو تنزوي وتنتقل من عضو إلى عضو فتارة تمتد بامتداد الأعضاء وتارة تنقلص بذيول الأعضاء . وهذا كله محال عند من له غريزة صحيحة وطفنة مستقيمة طاهرة عن شوائب الحبال وإن كانت حالة في بعض البدن فذلك البعض منقسم إما بالفعل أو بالفرض فينبغي أن تنقسم النفس إلى أن تنتهي بالأقسام إلى أقل شيء وأحقه وهذا معلوم إحاطته على البديهة فكيف يكون كذلك حال النفس التي هي محل المعارف وبها شرف الإنسان على جميع الحيوانات . وهو المستعد للقاء الله تعالى وهو المخاطب وهو المثاب وهو المعاقب وهو الذي إذا زكاه الإنسان أفلح وإذا دنّاه خاب وخسر وهو خلاصة الموجودات وزينة الكائنات في عالم العود وهو الذي يبقى بعد موت البدن وهو الذي إن كان متحلياً بالمعارف وصل إلى السعادة الأبدية فرحاً مستبشراً بقاء الله تعالى قال الله تعالى : ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فمن كان له أدنى مسكة من العقل يعلم أن الجوهر الذي هذا محله ومنزله لا يكون حالاً في البدن ولا يكون جزءاً من البدن لا دم ولا بخار ولا مزاج ولا غيره وأيضاً فإنك تعلم أن نفسك مد كنت لم تتبدل ومعلوم أن البدن وصفات البدن كلها تتبدل إذ لو لم تتبدل لكان لا يفتدي لأن التخلي أن يعمل بالبدن بدل ما تحلل فإذاً نفسك ليست من البدن وصفاته في شيء . وأيضاً لو كانت النفس الإنسانية منطبعة في البدن لكان يضعف فعلها مع ضعف البدن لكنها لا تضعف مع ضعف البدن ثبت أنها غير مطبوعة فيه ودليل عدم الضعف المشاهدة فإن بعد الأربعين تكون القوة البدنية في انحطاط والقوة العقلية في الريادة والارتعاع .

وأما الذي يتوهم من أن النفس تنسى ولا تفعل فعلها مع مرض البدن وعند الشيخوخة وأن ذلك سبب أن فعلها لا يتم إلا بالبدن على غير ضروري ولا حق وذلك أنه

بعد ما صح لنا من أن النفس تعمل بذاتها يجب أن يطلب السبب في هذا فإن كان قد يمكن أن للنفس فعلاً وأنها أيضاً تترك فعلها مع مرض البدن ولا تعمل من غير تناقض فليس لهذا الاعتراض اعتبار

نقول إن النفس لها فعالان فعل لها بالقياس إلى البدن وهو السبابة وفعل بالقياس إلى ذاته وإلى مصادته وهو التعلل وهما متعايدان متضامان فإنه إذا اشتغل أحدهما انصرف عن الآخر ويصعب عليه الجمع بين الأمرين وشواغله من جهة البدن الإحساس والتجمل والشهوات والغضب والخوف والحلم والوجع وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر في معقول تعطل عليك كل شيء من هذه إلا أن تغلب وتفرض النفس بالرجوع إلى جهاتها.

وأنت تعلم أن الحس يمانع النفس عن التعلل إذا أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصلية آلة التعلل أو منها آلة توجه. وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض ولو كانت الصورة المعقولة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة لكان رجوع الآلة إلى حالها بحجج إلى اكتساب من الراس. وليس الأمر كذلك فإنه يعود النفس إلى ملكتها وهبتها عاقلة بجميع ما عقلت بحالة فقد كانت إذا كلها معها إلا أنها كانت مشغولة وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب هذا بعينه فإن الخوف ينفل عن الوجع والشهوة تصدر عن الغضب والغضب يصرف عن الخوف والسبب في جميع ذلك واحد، وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد وكلها قوى النفس الواحدة وهي ملكها والقوى رعيها وجنودها فإذا لم يجب إذا لم يفعل شيء فعله عند اشتغاله بحالة لشيء إذ لا يكون فاعلاً فعله إلا عند وجود ذلك الشيء.

٢٥ - الفن Art

الفن في اللغة هو الضرب والنوع. ومعناه الخاص هو جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة الشعور بالجمال كالنقش والتزيين والعمارة والشعر والموسيقى وغيره^(١).

ولقد كان قوام الفن عند الإغريق هو الريبتيك (أو الإشاء) ومنه اشتقت لفظة *Poetry* أي الشعر والتكتيك (وهو الصفة عموماً) ومنه اشتقت كلمة *Technical* أي هي أو صناعي^(٢).

(١) المعجم العلمي المجلد الثاني، ص ١٦٥

(٢) دكرنيا ابراهيم مشكلة الفن، مكتبة مصر، ص ٢٢

والفن مقابل لكل من العلم *Science* والطبيعة *Nature* مقابل للعلم لأن العلم نظري
يسمى الفن عملي ومقابل للطبيعة لأن الطبيعة غير واعية يسما بصدر الفن عن الوعي
والقصد وقيل أن يحدد معنى الفن سأل عن أقسامه ما هي ؟
يقسم الفن إلى .

أ - فنون تشكيلية *Plastic Arts* : كالعمارة والتصوير والنحت وقوامها المكان
والسكون أي أنها تتطلب المكان ولتتطابق انطباعاً بالسكون
ب - فنون إيقاعية *rhythmic Arts* كالشعر والموسيقى والرقص وجوهرها الزمان
والحركة^(١).

ولزيادة تحديد معنى الفن نذكر الأقوال التالية :

- ١ - أرسطو : غاية الفن خارج الفعل وهذا ما يميزه عن العلم .
- ٢ - التوحيدي : الفن صناعة أي توجيه عقلي لعناصر الطبيعة .
- ٣ - فراينغلز : الفن يتجاوز الغرض النفسي إلى الابداع القائم على الموهبة .
- ٤ - كانط : الفن تلقائي حر بينما المهنة لها غرض بشقي
- ٥ - تولستوي : الفن لا يعرف باللذة والمتعة بل هو وسيلة تخاطب بين الناس لغتها
العواطف وهي تستخدم بعض العلامات الخارجية كالألفاظ والأحجار . الخ بطريقة
شمورية بهدف نقل المشاعر إلى الآخرين^(٢).

ومذاهب الفن متعددة، منها الواقعية وتعني محاكاة الطبيعة ومنها ما يمتد على
الواقعية متجاوزاً الواقع إلى التعبير عن الأحلام والخيال كالسوربالية .

أما عن تطور الفن فيقول (هوسمان) إنه مر بأربع مراحل^(٣):

١ - الطور الرجماطيقي (القطعي) منذ سقراط حتى باومجارتن .

٢ - الطور الخدي الذي بدأ مع كانط وأتباعه .

٣ - مرحلة التطوع فيما بين ١٧٥٠ و ١٨٥٠ م .

(١) المعجم الفلسفي - المجلد الثاني، ص ١٦٥

(٢) الدكتور دكرها ابراهيم مشكلة الفن، مكتة مصر، ص ٩ - ٢٠

(٣) راجع ديس هوسمان الاستطفا ترجمة د أميرة مطر

٤ - العصر الوصفي الذي شهد اصمحلال الفن وإن علا الآن الاردهاز

ومن العصر الرحماخيفي هذا سحتار نصاً لأفلوطين

النص: ٢٦ - نص لأفلاطون

يدور النص حول فكرة الجمال في ذاته (وهو الأحد - أو الأقوم الأول) وأنه مصدر كل جمال دنيوي . .

فإن أمكن لأحد أن يرى هذا الوجود الإلهي فإي حب سوف يعمره وأي رغبة سوف تمتلكه ؟ إننا نتطلع إليه بدون أن نراه فإذا عايناه سوف ينهر بجماله وسوف يمتلىء بالمعجب والبهجة الرائي بل سوف يمتلكه الدهول ويمتلىء حباً حقيقياً ويسحر من كل أنواع الحب الأخرى وينأى عن كل ما كان يظنه فيما مضى جميلاً .

وسوف يكون حاله حال أولئك الذين سبق لهم رؤية الصور الروحانية الإلهية فأضحو لا يأبهون بأي جمال من جمال الأجسام فكيف إذاً إن رأينا الجمال في ذاته الجمال الخالص الذي غير المدنس بالمادة والجسد وهو الجمال الذي لا يسكن الأرض ولا السماء بل يوجد حيث يكون النقاء .

إنه الجمال المكتفي بذاته الذي يفيض على محبيه جمالاً ويملاهم بالحب وتلك هي الغاية القصوى التي تسعى إليها النفوس وهي الرغبة التي نستحوذ على كل جهودنا حتى نبلغ هذا التأمل الذي يغمرنا بالسعادة^(١) .

الشرح:

لن نشرح النص شرحاً كاملاً لأنه واضح وكفينا الإشارة إلى النقاط التالية التي تتضمنها فلسفة أفلوطين :

- ١ - إن أفلوطين طور نظرية المثل الأفلاطونية فجعل المثل كائنة في العقل الإلهي .
- ٢ - الإله (الأحد) هو الجمال في ذاته ومصدر كل جمال دنيوي وهو مبرأ من المادة التي هي مصدر الفس.
- ٣ - غاية السعادة هي الشوة التي محسها حينما نعيش في معاينة الله ونشدد به

(١) د أسيرة مطر في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٤) ص ١٠٦

للفناء معيان . فلسفي وصوفي .

والأول هو عدم الشيء كلية ويتميز عن العساد الذي هو تحول الشيء إلى شيء آخر قال اس سباً متحدثاً عن مادة الأفلاك فيكون حدوثها على سبيل الإبداع لا على سبيل التكوين من شيء آخر وفقدتها على سبيل المضاء لا على سبيل العساد إلى شيء آخر وهو يستعين بمفكرة الخلق من العدم (الإبداع) والإنهاء إلى العدم (الفناء أو الإضماء) وهذان المميان: الخلق والإفناء ينفرد بهما الله . أما الفناء عند الصوفية فهو التوحد مع الله . وهو: تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية . وهو: الانقطاع عن الناس والهأس منهم وترك الهوى وعدم التعلق بالأسباب حتى ينتهي الأمر بك إلى ألا ترى شيئاً إلا الله، إذ تنفي ذاتك في الذات الإلهية^(١).

والفناء عند الجرجاني سقوط الأوصاف المذمومة كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء عده فناءان:

١ - أحدهما ما ذكرناه ويتوصل إليه بكثرة الرياضة أي مجاهدة النفس والتغلب على الهوى.

٢ - والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت وهو بالاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق وإليه أشار المشايخ بقولهم: الفقر سواد الوجه في الدارين يعني الفناء في العالمين^(٢).

والمقصود بالفقر غلو القلب مما سوى الله . ومن معاني الفناء:

أ - الفناء عن الحفظ والذنبية .

ب - الفناء عن رؤية الأغيار أو (الفناء عن شهوة السوي) .

ج - فناء الإنسان عن إرادته في إرادة الباري .

د - المضاء السيكلوحي أي ذهاب الحس والوعي وعدم شعور الفرد بنفسه أو بلوارمها وقد يصاحب الفناء في بعض الأحيان أحوال نمية غير عادية تسمى بالشطحات كقول

(١) المجمع العلمي المجلد الثاني، ص ١٦٧

(٢) الترمذات للجرجاني، ص ١٤٨

البساطي، معترأ عن اتحاده بالحقيقة: يا من أت أنا وقوله سبحانه !! ما أعظم شأني (١).

٢٨ - نصر للحلاج

قال الحسين بن منصور البضاوي - الشهير بالحلاج معترأ عن حال الفناء.

افضلوني يا ثقاتي إن في قلبي حبياني
ومماتي في حباتي وحباتي في مماتي
أنا عندي محو ذاتي من أجل المكرمات
وبقائي في صفاتي ممن قبح السيئات (٢)

الشرح:

يعني هنا البتان الأخيران فهما يلخصان فكرة الفناء الصوفي إذ يجعل الحلاج محو ذاته مكرمة جلى لأنه حينئذ لا يشعر بغير الله ويفنى عن كل ما سواه بينما يعتبر أن استغلاله بذاته - وبقاءه في صفاته البشرية - سبب كبرى لأنه بذلك يفصل عن الله.

الحلاج من كبار متصوفي الاسلام المعروفين بالتسطح وهو قد حفر الباحثين بأقواله الغريبة التي عبر عنها بلغة رمزية صعبة الفهم خاصة في كتابه الطوامين ولد عام ٢٤٤ هـ. وقتل عام ٣٠٩ هـ لانهامه بالكفر والشعوذة.

٢٩ - الفنتاسيا Fantasia-Fancy

الفنتاسيا كلمة يونانية استخدمها ابن سينا ليعني بها الحس المشترك وهو من قوى الحس الباطن الذي يتضافر مع الحواس الخمس الظاهرة لإحداث الإدراك. والجرجاني يعرف الحس المشترك بقوله:

هو القوة التي ترسم فيها صور الحريات المحسوسة فكأنه هو اللوح الحساس الذي تنطع عليها معطيات الحواس الخمس ويتابع الحرجاني حديثه:

(١) الدكتور أبو الوفا المبي التتاراي مدخل إلى التصوف الاسلامي، ص ١٢٨ وما بعدها
(٢) الحلاج ديوان الحلاج، إصلاح د كامل مصطفى الشبي دار المعارف بغداد، الايات من ٧٥ - ٧٨ ص ٢٤

فالحواس الخمس الظاهرة كالحواس لها فتطلع عليها النفس من ثمة فتدركها
ومحلّه مقدّم التحويف الأول من الدماغ كأنها عين تشعب منها خمسة أنهار^(١)

الحس المشترك - عدد ابن سينا - شيء منفصل عن الحواس الخمس وهو يحالف
في هذا أرسطو والحس المشترك إحدى قوى الحس الباطن وهو يؤدي إلى الخيال^(٢) وهو
يقول عنه انه قوة تقبل بذاتها جميع الصور المطبعة في الحواس الخمس متأدية إليها منها
وذلك قوله في النجاة ٢٦٥ - ٢٦٦^(٣).

هذا عن الإسلاميين وأما عن الفدسيّين ثوما الاكويي فإنه يطلق الحس المشترك على
القوة التي تقبل الصور الحسية وما تحفظه هذه القوة ويبقى فيها بعد غياب المحسوسات هو
ما يسميه بالفنتاسيا.

أما فلاسفة القرن السابع عشر فيعنون بالفنتاسيا: القوة المصورة التي تحفظ الصور
بعد غيبة المحسوسات أو المتخيلة التي تتركب الصور بعضها مع بعض وتستخرج منها
صوراً جديدة.

أما اليوم فالفنتاسيا تناظر لفظ التخيل والوهم المتجرد من قيود العقل^(٤) وهو يرادف
لفظ *imagination*. ومن المستحب أن نذكر أن الكندي - فيلسوف العرب والإسلام -
قد أدرك هذا المعنى الحديث للكلمة. فقال: التوهم هو الفنتاسيا، قوة نفسانية ومدركة
للصور الحسية مع غيبة طبيعتها ويقال: الفنتاسيا وهو التخيل وهو حضور صور الأشياء
المحسوسة مع غيبة طبيعتها^(٥).

٣٠ - نص لأرسطو

أما أنه لا بوجود حاسة أخرى غير الخمس التي درسنا (اعني البصر والسمع والشم
والفوق واللمس) فما نذكره يلهي ذلك... إننا إذا ففدنا إحساساً ما ففدنا عضو حس

(١) الجرجاني: الترمذ، ص ٧٦ - ٧٧.

(٢) حنا الفاحوري وحليل الحر تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، دار المثلوث بيروت، ص ١٨٦

(٣) المعجم الفلسفي، المجلد الثاني، ص ٦٨

(٤) المعجم الفلسفي، المجلد الثاني، ص ١٦٨

(٥) رسائل الكندي الفلسفة تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي سنة ١٩٥٠
ملاية، ص ١٦٧

كذلك... لكن في الواقع عندما إحساس مشترك للمحسوسات المشتركة وليس هذا الإحساس بالعرض وإذن لا توجد حاسة خاصة بها .^(١)

الشرح:

لكل حاسة من الحواس الخمس عند أرسطو مدرك من المدركات فالصبر يميز الألوان والسمع يدرك الأصوات والشم يميز بين الروائح . وهكذا وإذا افترضنا أن أحداً عجز عن السمع فإننا نستج من هذا أنه فقد حاسة السمع . وكذلك الحال في الحواس الأخرى .

ولكن... كيف تحدث الاحساسات معاً لشيء واحد ؟ أي كيف ندركه رؤية وسمعاً ولمساً... في وقت واحد؟ لا بد إذاً من تكاتف بين الحواس المختلفة لإدراك الشيء إدراكاً حقيقياً .

هكذا تتعاون الحواس الخمس معاً للإحساس بشيء ما ولكن هذا لا يعني أن هناك حاسة سادسة (هي التوهم أو الفطاسيا أو ما شابه هذا) توجد بالإضافة إلى الحواس الخمس .

وإذا كان بعض الفلاسفة - كملاسفة الاسلام - قد زعموا بوجود حاسة مستقلة بذاتها هي الفطاسيا فإن أرسطو لا يزعم زعمهم لأنه يرى أن الدور الذي تقوم به هذه الحاسة (أي الفطاسيا) يمكن أن تشترك الحواس معاً للقيام به .

٣١ - الكسب Acquisition

كسب الإنسان هو طلبه للشيء كما أنه هو الشيء الذي يكتبه الإنسان بسمه ويحصل عليه . وسنناقش الكسب هنا بالمعنى الثاني ، أي بمعنى ما يتحصل عليه الإنسان نتيجة أفعاله وعلاقته ما يكتبه بقدرته ، وهل للإنسان قدرة مستقلة ، أم أن قدرته لا تعني سوى أنه مسير ومجبر ؟... يعرف الجرجاني الكسب بأنه هو الفعل الممضي إلى اجتلاب نفع ، أو دفع ضرر ، ولا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه مبرهاً عن جلب نفع أو دفع ضرر^(٢) .

(١) أرسطو كتاب النفس - ترجمة د. الاهواني دار إحياء الكتب العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٢

ص ٩٣ ، ص ٩٥

(٢) المحرقاتي التعريفات ، ص ١٦١

ولقد ناقش علماء الكلام الاسلاميون فكرة الكسب، وسورد معالحتهم لهذه القضية مشرح وجهة نظر كل من الأشاعرة والحريرية والمعتزلة

أ - الأشاعرة:

قالوا بالكسب ليبرروا حرية الإنسان، ويوقفوا بينها وبين قضاء الله وقدرته. فذهبوا إلى أن فعل الإنسان مخلوق لله إحدائاً وإبداعاً. ومكسوب للإنسان^(١). بمعنى أن الإنسان مسؤول عن نتيجة عمله لأنه يختاره ولكنه مع هذا لا يخلقه بل الله هو الذي يخلق.

فإذا ضرب إنسان إنساناً فقتله، عد مسؤولاً عن تلك الجريمة ولكنه ليس هو الذي يخلق القتل، لأنه يتم بأمر الله.

قال الأشاعرة: أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً... فيكون فعل العبد مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحدائاً ومكسوباً للعبد^(٢).

ب - الجبرية:

أنكر الجبريون قدرة الإنسان أصلاً، وزعموا أن قدرة الله هي المؤثر الوحيد في فعل الإنسان، الذي لا يكسب أفعاله ولا يخلقها. أزال الجبريون إذن العنصر الإنساني، فألفوا الكسب وأطلقوا القدرة الإلهية أما المعتزلة فإنهم ومع إيمانهم بتلك القدرة الإلهية جعلوها منفصلة عن قدرة الإنسان.

ج - المعتزلة:

الإنسان في نظرهم مسؤول مسؤولية كاملة عن أفعاله فهي واقعة بقدرته هو، وقدرته مستقلة ومختارة^(٣) وهنا يظهر وجه الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة المعتزلة تفصل بين قدرتي الله والعبد، وتكسب القدرة البشرية كل أفعالها، بينما تحمل الأشاعرة قدرة الله عامة وشاملة لأفعال الإنسان أيضاً.

(١) جميل صليبا المعجم العلمي ج ١، ص ١١٥

(٢) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفروع فلاً عن المرجع السابق، ج ٢، ص ٢٢٩

(٣) المعجم العلمي ج ١، ص ١١٥.

٣٢ - النص

يقول الإمام الأشعري .

زعم الحسين بن محمد النجار، من متكلمي المجبرة وأصحابه، وهم الحبيبة، أن أعمال العباد مخلوقة لله وهم فاعلون لها . وأنه لا يكون في ملك الله - سبحانه !! - إلا ما يريد . وإن الله - سبحانه !! - لم يزل مريداً أن يكون في وقته ما علم أنه يكون في وقته، مريداً ألا يكون ما علم أنه لا يكون.

وإن الاستطاعة لا يجوز أن تتقدم الفعل، وإن العون من الله - سبحانه !! - يحدث في حال الفعل مع الفعل، وهو الاستطاعة، وإن الاستطاعة الواحدة لا يفعل بها فعلان^(١).

الشرح :

تصور المجبرة أن علم الله يجبر الإنسان، فلما كان الله عالماً بكل ما سيحدث، فلا بد أن يتم على الصورة التي علمها الله وهذا يعني أنه لا قدرة للإنسان على الإطلاق، وبتمبير آخر: إن استطاعة الإنسان لا تسبق فعله، أما المعتزلة فنصروا أن علم الله بالمستقبل لا يلزم الإنسان لأنه - أي الإنسان - لا يعلم بما سيكون. ومن ثم تسبق استطاعته فعله فيكون مختاراً.

ولقد أفهم النظام (شيخ المعتزلة) الحسين بن محمد النجار (الجبري) في مناقشة دارت بينهما.

٣٣ - الماهية Essence

يقول الفارابي في «نصوص الحكم»^(٢):

(١) الإمام الأشعري مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، حاكمية النهضة المصرية، ط ١، ١٩٥٠ ص ٣١٥

(٢) الفارابي نصوص الحكم، ص ٤٧، تحقيق محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد سنة ١٣٩٦ هـ سنة ١٩٧٩ م

الأمر التي قلنا لكل منها ماهية وهو وليست ماهيته هيته ولا داخلية في هيته

ولو كانت ماهية الإنسان هيته لكان تصورك ماهية الإنسان تصور الهوية، فكنت إذا تصورت ما الإنسان تصورت هوية الإنسان عملت وجوده ولكان كل تصور للماهية يستدعي تصديقاً

ولا الهوية داخلية في ماهية هذه الأشياء، وإلا لكان مقوماً لا يستكمل تصور الماهية دونه، ويستحيل رفعه عن الماهية توهمياً ولكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية. وكان كما أن من يفهم الإنسان إنساناً لا يشك في أنه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في أنه موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس أو دليل... فالوجود والهوية لما بينهما من الموجودات ليس من جملة المقومات. فهو من جملة المعارض اللازمة وبالجملة ليس من اللواحق التي تكون بعد الماهية.

ويقول الجرجاني في تعريفاته^(١):

١ - ماهية الشيء ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام. وقيل منسوب إلى ما والأصل المأثية (و) قلبت الهمزة هاء لئلا يشبه بالمصدر المأثود من لفظ ما. والأظهر أنه نسبة إلى ما هو جعلت الكلمتين ككلمة واحدة.

٢ - (و) الماهية تطلق غالباً على الأمر المنعقل من الإنسان وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والأمر المنعقل من حيث أنه مقول في جواب ما هو يسمى ماهية. ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة ومن حيث امتيازها عن الأغيار (يسمى) هوية، ومن حيث حمل اللوازم له ذاتاً. ومن حيث يستنبط من اللفظ مدلولاً ومن حيث أنه محل الحوادث جوهرراً وعلى هذا...

ومن خلال هذين النصين نستطيع أن نشرح ما المقصود من الماهية فنقول:

«إن الإنسان مكوّن من جسم ونفس، صورة ومادة. ومن خلال نظرنا العقلي في هذا الإنسان نستطيع أن نستخلص نوعين من الصفات: صفات ذات موضوعية وصفات خاصة بكل موجود على حدة. الصفات الموضوعية يمكن أن سمّينا صفات ذاتية، (مشتقة من ارتباطها بالذات) أو صفات أساسية أو صفات أولية وهذه الصفات الأولية أو الأساسية لا

(١) التعريفات للجرجاني. ص ١٧١ - ١٧٢

يمكننا أن نتصور الموحود بعيرها لأنه لا وجود له بدونها ولهذا فإن هذه الصفات تعبر عن ماهية الموحود ولذلك فإن الماهية قد يكون لها وجود محسوس، وقد لا يكون لها هذا الوجود المحسوس فإذا كانت الماهية هي مجموعة الخصائص الأساسية أو الذاتية وهي خصائص ذهنية لكان معنى هذا أن هذه الخصائص يمكن أن تكون محسوسة في الخارج أو ليست محسوسة (محسوسة كالإسنان وليست محسوسة كالعدم كما ذهبت المعتزلة مثلاً . .)

هذه الماهية إذا تحققت في الوجود الخارجي المحسوس أصبح لها هوية وإنية لأن الهوية يقال بالترادف على المعنى الذي ينطلق عليه اسم الموجود . . . (١) ولذلك نستطيع أن نقول إن كل الموجودات المتعينة المتمثلة لكل منها ماهية وهوية والتي تعني الإنية أي الوجود المحسوس المتحقق في الخارج .

وهنا يتضح لنا أن «الماهية» تشير إلى الوجود الكلي . بينما الإنية أو الهوية تشير إلى الوجود الجزئي . وترتبط الماهية في المقام الأول بالوجود «العقلي» بينما ترتبط الهوية أو الإنية بالوجود العيني . ثم إن لكل إنية أو هوية ماهية لكنه ليس ضرورياً أن يكون لكل ماهية هوية أو إنية .

هذه الانبئات قد تتحد في الوجود وتنضم تحت نوع واحد يفرقها عن أنواع أخرى كما يفرق الإنسان عن الحيوانات الأخرى وقد تتمايز هذه الانبئات فيما بينها كما يتميز محمد من علي، وأحمد وفاطمة . . الخ .

وهنا نجد أن الصفات العارضة تقابل الصفات المعبرة عن الماهية . لأن الماهية كصفة ثابتة خالدة لا تتغير . أما الأعراض كصفة متغيرة زائلة ، حادثة ، فاسدة .

٣٤ - المبادئ العقلية Principes rationnels أو . . . قوانين الفكر

Laws of thought

للعقل الإنساني، كما هو الحال بالنسبة لكل شيء، مبادئ وقوانين ذاتية تحكمه وينبغي لهذا العقل إذا أراد أن يدرك ما يدركه إدراكاً صحيحاً ومسطقاً أن يراعي هذه المبادئ ولا يجوز عليها أو يحطمها والمبادئ العقلية لا شخص عقلاً دون آخر ولكنها مطردة وشاملة لكل العقول بحيث لا يحرج عنها عقل ما

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد، ص ١١

هذه الفوايس العقلية أو إن شئت المادىء العقلية الخاصة بتعكير تنعيم بأنها -

أ - لم تشتق من التحررة، ويستطيع أن يقول بالمعنى الكاشي إنها قلبية وليست معدية
وسبب هذه القلبية محد أن هذه المادىء ثابته لا تتغير ولا تتبدل بتغير المعلومات
وتبدلها.

ب - ثم إن ما يميز هذه المادىء العقلية أنها واضحة بذاتها *Self-briscent* ووصوحها
بذاتها يشير إلى أنها في غنى عن إقامة المحصح أو البراهين لإثبات صحتها لأن
البراهين نفسها إنما تستند في المقام الأول إلى هذه المبادئ العقلية.

وقد انتهى الباحثون إلى أن ما يحكم العقل البشري في تفكيره أربعة مبادئ
أساسية: مبدأ الهوية ثم قانون التناقض ثم الثالث المرفوع وأخيراً قانون العلّة الكافية.

١ - أما عن مبدأ الهوية فهو الأصل والأساس الذي تستند إليه وعليه كل المبادئ
الأخرى وصيغة هذا المبدأ أهوا، أي الشيء هو هو أي ينبغي أن يظل المعنى الخاص
للشيء أو للفظ ثابت خلال عملية القياس العقلية.

٢ - مبدأ عدم التناقض *Law of non contradiction*، وخلاصة هذا المبدأ أن
الشيء لا يمكن أن يكون موجوداً وغير موجود في وقت واحد ومن جهة واحدة ولا يمكن
للشيء الواحد أن يكون في مكانين في نفس الوقت. فلا يمكن له أ أن يكون أ ولا - أ
في آن واحد. لا يمكن له - من الناس أن يكون موجوداً في عمله وفي منزله في وقت
واحد. ونحن نعلم من دراستنا للمنطق أن المتناقضين لا يجتمعان معاً ولا يرتفعان معاً إذ
إن كذب الواحد منهما يعني صدق الآخر، وكذب الآخر يعني صدق الأول. فالشيء إما
أن يكون أ أو لا - أ، أما أن يكون أحمر أو لا - أحمر، ولا يمكن أن يكون غير ذلك.
ومفزى هذا المبدأ أنه لا ينبغي لنا أن نصف الشيء الواحد بصفتين متضادتين في وقت
واحد ومن نفس الجهة.

٣ - قانون الثالث المرفوع *Law of Excluded Middle* والمقصود بالثالث المرفوع
هنا الحد الأوسط، بمعنى أنه يمنع أن يكون هناك وسط بين القضيتين المتناقضتين فلا
وسط بين الخير والشر والشيء إما أن يكون أبيض أو غير أبيض أسود أو غير أسود ولهذا
أطلق بعض الماطقة على هذا المبدأ قانون الوسط الممتنع

٤ - المبدأ الرابع هو مبدأ أو قانون العلّة الكافية *Law of Sufficient Reason* وهذا
القانون قد أصابه الفيلسوف الألماني ليبنتز ١٦٤٦ - ١٧١٦ إلى المبادئ لثلاثة السابقة

حيث نص على أن كل ما هو موجود لا بد أن تكون له هلة كاهية لوجوده بحيث نجعله على نحو ما هو عليه وليس على أي نحو آخر

ويرتبط بذلك مبدأ الحتمية ومبدأ السببية ومبدأ الجوهر *Principe de substance* ومبدأ الغائية . فهذه ضرورة للتفكير العقلي السليم إن هذه المادى هي الأساس الذي يضمن الارتباط المنطقي بين حدود البرهان حتى لقد قال عنها لستر: إنها ضرورة له كضرورة المصطلات والأوتار المصنوعة للشيء^(١)

٣٥ - المتضايقات *Correlatives*

يقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة^(٢):

... وأما الإضافة فإنها تلحق جميع المقولات العشر وذلك أنها توجد في الجوهر كالأبوة والبنوة والمثل . وفي الحكم كالضعف والصف والمساوى . وفي الكيف كالشبه والعلم والمعلوم . وفي الأبن كالتمكن والمكان . وفي المشي كالمتقدم والمتأخر . وفي الوضع كاليمين واليسار . وفي أن يفعل أو يتفعل كالفاعل والمفعول .

ويقول الكندي في رسالة في حدود الأشياء ورسومها^(٣) المضاف ما ثبت بشيئته آخر... والإضافة: نسبة بين شيئين كل واحد منهما لثاته بثبات صاحبه .

ويقول ابن سينا في التعليقات^(٤):

الإضافة ماهية تعقل بالقياس إلى غيرها . ولا يصح في مثل هذه الماهية إلا أن توجد مع غيرها . وقد يكون الشيء بحيث لا يصح وجوده إلا مع وجود غيره ولكن لا تكون ماهيته محقولة بالقياس إلى غيرها فإن السواد لا يصح وجوده إلا مع جسم ولكن ليس تعقل ماهية السواد بالقياس إلى الجسم

ومعود ابن سينا فيقول المضاف حقيقة هو أن وجوده هو أنه مضاف كالأبوة والبنوة لا كالأب كان له وجود غير أنه مضاف والأبوة ليس وجودها إلا أنها مضاف كالمعاصل

(١) المحم العلمي لتحليل صلبا ج ٢ ص ٣١٦

(٢) ابن رشد . تلخيص ما بعد الطبيعة ، ص ١٤

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ط ١ ص ١٦٧

(٤) ابن سينا التعليقات ، ص ٩٤ ، وما بعدها

والمحمول كالسقف والحائط وقد يكون المصاف موجوداً في الأعيان وقد يكون في
الدهى وذلك مما يفرسه العقل^(١).

بعد هذه الموصى المتعلقة بالتضايغ نقول في إيجاز: اللمة تعبر دائماً عن المكر
واللمة ليست إلا مجموعة من الألفاظ وإذا ركبا لفظين لهما معنى لعبنا بهما عن قضية ما
عالقضية تتألف من لفظين على الأقل يؤيدان إلى معنى كقولنا مثلاً - الإنسان فان -
والألفاظ التي يستعملها قد تكون ألفاظاً مطلقة وقد تكون ألفاظاً أو كلمات نسبية فحينما
أقول كتاب أو طالب أو شارع أو القاهرة أو محمد فإن هذا اللفظ يعد لفظاً مطلقاً لأنه لا
يشير أو يحيل إلى شيء آخر بل يجعل اهتمامنا منصباً عليه وحده لكنني حينما أقول أخ أو
صديق أو حبيب أو علة أو خالق أو أجمل... فإن هذه الألفاظ تسمى ألفاظاً متضايغة.
حيث إن اللفظ هنا يشير إلى موجودين فكلمة تتضمن المخلوق... وهذا معناه بلغة
المنطق أن الشئين أو الموجودين أو إن شئت اللفظين المتضايغين هما اللذان لا يعقل
الواحد منهما إلا بالآخر أو لا يتصور أحدهما إلا بالآخر أو إن شئت إذا عدم أحدهما عدم
الآخر من هذه الجهة. فالأخوة تشير إلى أخين وليكن أحمد وعلي فإذا مات علي وبقي
أحمد فإن علاقة الأخوة هنا لم يعد لها وجود يذكر مع أن أحمد ما زال باقياً. لكنه لم يعد
موجوداً بحسبانه أخ علي بل أنه موجود محسب.

٣٦ - الحتمية Determinism- Determinisme

تعني الحتمية أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة مقيدة بشروط توجب حدوثها
اضطراباً^(٢) ويعرفها بأنها هي أن يكون للحوادث نظام معقول ترتب فيه العناصر
على صورة يكون كل منها متعلق بغيره حتى إذا عرف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر
أمكن التنبؤ به أو إحداثه أو رفعه^(٣). يعبر مبدأ الحتمية إذاً عن ارتباط ضروري بين ظاهرة
ما ولتكن (أ) وظاهرة أخرى ولتكن (ب) حتى أنه كلما حدثت الأولى تلتها الثانية بالضرورة
هون تخلف الأمر الذي يحق لنا معه أن ننبأ بالثانية عند وقوع الأولى.

يقول كلود برنار في كتابه مدخل إلى دراسة الطب التجريبي. والقوانين ثابتة لا
تتغير سواء كان ذلك في الأجسام الحية أو الأحسام الجامدة.

(١) ابن سينا التعليلات، ص ٩٦

(٢) المعجم العلمي ص ٤٤٣.

(٣) المعجم العلمي. ص ٤٤٣

والظواهر التي تصطبها تلك القوانين تربطها بظروف وجودها حتمية ضرورية مطلقة وأنا أستعمل هنا لفظة الحتمية *determinisme* لأنها أنسب من لفظة الحرية *Fatalisme* التي ستعملها أحياناً للتعبير عن نفس الفكرة ويسمي أن تكون الحتمية في ظروف ظواهر الحياة إحدى البديهيات التي يعرفها الطبيب الذي يجرب..

والواقع أن المحرج متى بدأ من هذا المبدأ الفائق ان ثمة قوانين ثالثة لا تتغير فقد اقتنع بأن الظواهر لا يمكن أن تتعارض أبداً إذا هي لوحظت في نفس الظروف ولسوف يعرف أن ما قد يبدو عليها من تغيير مشاهد تدخل ظروف أخرى تحجب هذه الظواهر أو تعدلها ومن هنا اتسع المجال لمحاولة الاهتداء إلى ظروف هذه التغيرات لأنه لا معلول بدون علة وتصبح الحتمية بهذا أساس كل تقدم وكل نقد علمي وإذا وجدنا حين نعيد تجربة ما من النتائج ما لا يتفق بعضه مع بعض أو ما يناقض بعضه فإنه لا ينبغي التسليم أبداً باستثناءات ومتناقضات فعلية وإلا كان هذا مضاداً للعلم مناقضاً له. وسيتصر ما تصل إليه في النهاية بالضرورة إلى فروق في ظروف الظواهر لا أكثر ولا أقل نستطيع أو لا نستطيع تفسيرها الآن (مدخل إلى دراسة الطب التجريبي ص ٧١ - ٧٢ - المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٩٤٤)....

ولفظة استثناء مناقضة للعلم مضادة له والواقع أنه متى عرفت القوانين لم يعد من الجائز وجود الاستثناء وكل ما نفهده من هذا التعبير وأمثاله أنه يسمح لنا بالحديث عن أشياء نجعل شروط إحداثها... أما ما نسمة الآن استثناء ليس إلا ظاهرة نجعل بعض ظروفها وإذا نحن عرفنا ظروف الظواهر التي نتحدث عنها وحددناها لم يعد ثمة استثناء لا في الطب ولا في غيره من العلوم... والواقع أن الظاهرة تبدو دائماً بنفس الصورة متى تشابهت الظروف. ومن غير الممكن أن تمتنع الظاهرة إذا توفرت هذه الظروف كما أنها لا تظهر إذا لم تتوفر الظروف^(١).

٣٧ - الحدس Intuition

بقول الجرجاني في كتابه التعريفات^(٢):

الحدس سرعة انتقال الدهن من المبادئ إلى المطالب ويقابله العكر وهي العلة وهو أدنى مراتب الكشف.

(١) المرجع السابق ص ٧٢ و ٧٣

(٢) الجرجاني التعريفات، ص ٧٣، والشر مصطفى الشابي المحلي سنة ١٩٣٨، القاهرة

ويقول ابن سينا في كتابه «الحكمة»^(١)

والذكاء قوة استعداد للحدس والحدس حركة إلى إصابة الحد الأوسط إذا وصح المطلوب أو أصابه الحد الأكبر إذا أصيب الأوسط وبالحكمة سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كما يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قرنه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس.

وفي المعجم الفلسفي نجد^(٢)

الحدس هو الإدراك المباشر لموضوع التفكير. وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة، فيلاحظ في الإدراك الحس ويسمى حدساً حَبّاً *Intuition sensible* ويكون أساساً للبرهنة والاستدلال ويسمى حدساً عقلياً *Intuition rationnelle* فبالحدس ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية وبه يكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها من طريق سواء وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام.

على ضوء هذه النصوص يتضح لنا أن للحدس دوراً أساسياً ورئيسياً في مجال المعرفة بوجه عام سواء كانت معرفة حسية وعقلية وذوقية فالحدس دور نشط وفعل في كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة.

والحدس كما هو واضح يعني الإدراك المباشر الذي لا يعتمد على مقدمات، أو إن شئت قلت إنه يدرك النتيجة في المقدمة مباشرة دون حدود وسطي. وهو قد يدرك هذه النتيجة في المجال المادي (الحدس التجريبي) وقد يدركها فيما يتعلق بالمجال العقلي والرياضي (الحدس العقلي) وقد يدركها فيما يتعلق بعلاقة الذات البشرية بالله (الحدس الصوفي أو الكشفى) ومن الواضح أن الحدس قد تعني الأوليات أو البديهيات التي يدركها الحدس دون أن يبرهن على صحتها أولاً إذ قد يستطيع بعد ذلك أن يتأكد من صحتها أو عدم صحتها فقد تكون هذه الحدوس مستتلة على مقدمات ظنية وقد تكون هذه المقدمات الظنية باطلة أو خاطئة ونقول مقدمات ظنية لأنها لم تكن مضمونة بعد ولم يثبت للمرء من قبل صوابها أو خطاها.

(١) ابن سينا، الحكمة، ص ١٣٧، من القسم الأول بشره محي الدين صبري الكندي، مطبعة السعادة في القاهرة سنة ١٣٣١ هـ.

(٢) المعجم العلمي ص ٦٩، مجمع اللغة العربية القاهرة سنة ١٩٧٩.

والحدس من جهة اللمعة، كما هو معروف بعني الطر والتحمين والتوهم في معاني الكلام والأمور أو النظر النحي والصرر والذهاب في الأرض على غير طريقة مستمرة. ويطالع في المعجم الفلسفي^(١) أن الحدس قد استخدم في الفلسفة الحديثة بعدة معان:

١ - قد يعني الاطلاع العقلي المباشر على الحقائق البديهية كما هو الحال عند ديكارت حيث قال: أنا لا أقصد بالحدس شهادة الحواس المتعيرة ولا الحكم الحداد لخيال فاسد المباني إنما أقصد به التصور الذي يقوم في ذهن خالص منته بدرجة من السهولة والتميز لا يبقى معها مجال للريب أي التصور الذهني الذي يصدر عن نور العقل وحده (القواعد لهداية العقل - القاعدة الثالثة)... والأمور التي يدركها العقل بالحدس ثلاثة أنواع:

أ - الطبائع البسيطة كالامتداد والحركة والشكل والزمان.

ب - الحقائق الأولية التي لا تقبل الشك كعلمي أنني موجود لأنني أفكر

ج - المبادئ العقلية التي تربط الحقائق بعضها ببعض كعلمي أن الشئين المتساويين لشيء ثالث متساويان لذلك سمى (ديكارت) هذا الحدس نوراً طبيعياً أو غريزة عقلية.

٢ - وقد يعني الحدس الاطلاع المباشر على معنى حاضر بالذهن من حيث هو ذو حقيقة جزئية مفردة. وهذا المعنى نجده عند كانت في كتابه نقد العقل المحض.

٣ - وقد يعني الحدس المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي (شوبنهاور).

٤ - وقد يعني الحدس (كما ذهب برجونون) نوعاً خاصاً من المعرفة (عرفان) شبيه بعرفان الغريزة يقلنا إلى باطن الشيء ويطلعنا على ما به من طبيعة مفردة لا يمكن التعبير عنها بالكلمات بحلالم المعرفة الاستدلالية أو التحليلية التي لا تطلعنا إلا على ظواهر الشيء.

(١) د جميل صلياً المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٤٥٢ وما بعدها، دار الكتاب اللبناني بيروت، سنة ١٩٧١، ط ١

٥ - والحدس هو الحكم السريع المؤكد أو التنبؤ العريزي بالوقائع والعلاقات
المحددة

واضح على ضوء ذلك كله أن المعرفة كلها لا بد أن تستند في نهاية الأمر إلى
الحدس الذي يعي المعرفة العظمية ولا بد لنا أن نسلم في مجال المعرفة (ولو
صئيل) من العظمية حتى نستطيع أن نفسر عملية الإدراك والمعرفة والحكمة عملية التعلم
دائماً لأن التعلم لا يبدأ من الصفر بل يعني أن يكون هناك قدر محدود من المعرفة العظمية
يشترك فيه الطالب مع الأستاذ لكي تبدأ عملية التعلم.

٣٨ - الحركة Mouvement

يقول الجرجاني في التعريفات^(١):

الحركة هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج قيل بالتدرج ليجرح الكون
عن الحركة وقيل هي شغل حيز بعد أن كان في حيز آخر وقيل الحركة كونان في اثنين في
مكانين كما أن السكون كونان في اثنين في مكان واحد ثم يبين الجرجاني أنواع الحركات
فيذكر منها:

الحركة في الكم:

هي انتقال الجسم من كمية إلى أخرى كالنمو والذبول.

الحركة في الكيف:

هي انتقال الجسم من كيفية إلى أخرى كنسخ الماء ونزده ونسبي هذه الحركة
استحالة.

والحركة في الكيف هي الكيفية الحاصلة للمتحرك ما دام متوسطاً بين المبدأ
والمنتهى وهو أمر موجود في الخارج.

الحركة في الأين:

هي حركة الجسم من مكان إلى مكان آخر ونسبي نقله

(١) التعريفات للجرجاني، ص ٧٤ - ٧٥

الحركة في الوضع .

هي الحركة المستديرة المستقل بها الجسم من وضع إلى آخر فإن المتحرك على الاستدارة إما تدل بسة أحواله إلى أحواء مكانه ملازماً لمكانه غير خارج عنه قطعاً كما في حجر الرحا والحركة في الوضع هي التي لها هوية اتصالية على الرمان لا يتصور حصولها إلا في الرمان .

الحركة العرضية :

ما يكون عروضها للجسم بواسطة عروضها لشيء آخر بالحقيقة كجالس السيف

الحركة الذاتية :

ما يكون عروضها للذات الجسم نفسه .

الحركة القسرية :

ما يكون مبدأها بسبب ميل مستفاد من خارج كالحجر المرمى إلى فوق .

الحركة الارادية :

ما لا يكون مبدأها بسبب أمر خارج مقارناً بشعور وإرادة كالحركة الصادرة من الحيوان بإرادته

الحركة الطبيعية :

ما لا يحصل بسبب أمر خارج ولا يكون مع شعور وإرادة كحركة الحجر إلى أسفل .

الحركة بمعنى التوسط :

هي أن يكون الجسم واصلًا إلى حد من حدود المسافة هي كل آن لا يكون ذلك الجسم واصلًا إلى ذلك الحد قبل ذلك الآن وبعده

الحركة بمعنى القطع :

إما نحصل عند وجود الجسم المتحرك إلى المنتهى لأنها هي الأمر الممتد من أول المسافة إلى آخرها

أما الكندي فقد عرف الحركة بقوله إنها تبدل حال الذات^(١).

أما ابن سينا فقد قال في رسالة «الحدود»^(٢)

الحركة كمال أول بالقوة من جهة ما هو بالقوة وإن شئت قلت . هو خروج من القول إلى الفعل لا من أد واحد وأما حركة الكل فهي حركة الحرم الأقصى على الوسط مشتملة على جميع الحركات التي على وسط وأسرع منها .

على ضوء بعض الحدود الخاصة بالحركة يقول إنها أي الحركة فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة . بمعنى أن الحركة مساوية للفعل . فلا فعل بلا حركة ولا يمكن أن تتم الحركة بدون الفعل والفعل قد يكون السعي نحو الكمال أو حدوث الكمال نفسه (انرجيا وانتلخيا) كتشريك الإنسان يده للحصول على شيء ما (انرجيا) ثم الوصول إلى هذا الشيء وامتلاكه باليد (انتلخيا) .

ومن الواضح أن الأشياء المتحركة هي تلك التي تسمى إلى تحقيق ماهياتها وامتثال ذاتها بحيث أنه لو صح وجود موجود كامل قائم بذاته كله بالفعل وليس به شيء بالقوة مثل هذا الموجود لا ينبغي أن يكون متحركاً ولا ينبغي أن يوصف بالحركة لأن الحركة كما أتينا على تعريفها توجد من جهة الموجودات التي بها استمداد لأن تتحول أو تتغير أو تبدل أحوالها من حالة إلى حالة أو أن تنتقل من مكان إلى مكان آخر أو من وضع إلى وضع آخر . . . ولهذا فإنها تتحرك من هذه الجهة التي به «القوة» ليصير ما تسعى إليه متحققاً لها بالفعل .

إن الحركة فعل ما هو بالقوة بما هو بالقوة لأن الشيء المتحقق بالفعل ليس في حاجة إلى أن ينتقل من حال إلى حال ليصير كما هو بعينه من هذه الجهة بعينها فالكرة النحاسية صورتها هي النحاس ولا يمكن أن نقول أن حركة كرة النحاس الهدف منها تحقيق الصورة النحاسية للكرة لأنها (الصورة النحاسية) متحققة لما بالفعل

ويرى الفلاسفة أن أي تغير يطرأ على أي موجود بما فيه ذلك تحريكه إذا كان ساكناً أو تسكينه إذا كان متحركاً لا يتم إلا عن طريق الحركة . ولهذا قال معظم الفلاسفة إن

(١) الكندي الرسائل، ص ١٦٧

(٢) ابن سينا: رسالة الحدود من ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص ٩١، ط ١ سنة ١٩٠٨ - ١٣٢٦ هـ، مطبعة مكتبة الموسيقى - القاهرة

الحركة هي بمعنى ما التعبير لأن التغير لا يتم بدونها ومن ناحية أخرى لا معنى للحركة بدون التغير.

ومن خلال هذه الحدود السابقة للحركة وخاصة «حده» ابن سينا يتضح لنا أن الحركة لا بد أن تتم في «زمان» ولهذا كان ارتباط الحركة بالزمان ارتباطاً كبيراً، حيث لا يوجد زمان بلا حركة ولا حركة بلا زمان. والحركة كما هو معروف تعني وجود شيء متحرك أي تعني وجود جسم يتحرك معنى هذا أننا أمام موجودات ثلاث وكلها متصاعدة في الوجود الزمان - الحركة - المتحرك. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أيضاً وجود مكان تجري فيه الحركة ويتم الكمال.

وعلى ضوء ما سبق نستطيع أيضاً أن نحدد أنواع الحركات على الوجه التالي:

- ١ - الحركة المكانية وهي انتقال الجسم من مكان إلى آخر.
 - ٢ - الربو والاضمحلال، وهي تعني إما زيادة أجزاء الجسم أو انتقاص هذه الأجزاء أو حدوث فساد يطرأ عليه كله.
 - ٣ - والحركة الثالثة هي حركة الاستحالة والمقصود بها التغير في «الكيف» فقط.
 - ٤ - الحركة الرابعة هي «الكون والفساد» أو الوجود والعدم^(١).
- أما في الفلسفة الحديثة فنستطيع أن نضيف، فضلاً عما سبق القول بأن الحركة تطلق على عدة معاني^(٢):
- ١ - الحركة وهي التغير المتصل الذي يطرأ على وضع الجسم في المكان من جهة ما هو تابع للزمان فلكل حركة إذاً زمان لأن الجسم المتحرك لا يشغل مكانين في زمان واحد...
 - ٢ - والفلاسفة المحدثون يفرقون بين الحركة الإضافية أو النسبية والحركة المطلقة. فالحركة الإضافية هي التي يتغير معها بعد المتحرك عن جملة قد تكون هي نفسها متحركة أيضاً كحركة الماشي على ظهر السفينة والحركة المطلقة هي تغير بعد المتحرك عن نقطة أو عن عدة نقط ثابتة كحركة الجسم في الأثير

(١) راجع كتابا دراسات في الفلسفة الإسلامية، ص ٦١، وما بعدها.

(٢) راجع: د. صليبا، المعجم الفلسفي، ج ١، ص ٢٥٩ وما بعدها.

٣ - وتطلق الحركة مجازاً على حركة النفس في الاعمال والميول (كالكره والمور وعلاقة ذلك باتحاد النفس بالأشياء أو هروبها عنها)

٤ - وقد أطلق (أوجس كوست) لفظ الحركة على التعبير الحميمي في الأفكار والآراء والزعزعات وعلى تعبير التطعيم الاجتماعي . مثال ذلك بحثه في قوانين الحراك أو التحريك الاجتماعي *Sociale Dynamique*.

٥ - ويطلق لفظ الحركة أيضاً على حركة النفس في التصورات من قبيل ذلك الحركة الجدلية *Mouvement dialectique* ^(١).

٣٩ - نص لأرسطو

قال المعلم الأول في أنواع الحركة:

وقد قلنا إن حركة الجرم البسيط هي بسيطة اضطراراً وقلنا أيضاً إن الحركات البسيطة هي هاتان الحركتان الاثنتان فقط أعني الحركة المستقيمة والحركة المستديرة وإن الحركة المستقيمة تنقسم إلى حركتين أعني أنها إما أن تكون إلى الوسط وإما أن تكون من الوسط ^(٢).

الشرح ^(٣)

الجرم هو كل ما له ثلاثة أبعاد وهو إما بسيط أو مركب وأرسطو يرى أن الأجرام متحركة ومصدر حركتها هو الجوهر الأزلّي غير المتحرك وهي تتحرك بالتالي حركة متقدمة عليها إذ إن الحركة تامة أي لها غاية وتمام . ولما كان التمام متقدماً على النقص، كانت الحركة متقدمة على الأجسام.

١ - قد يتحرك الإنسان في اتجاه ما اتقاء لخطر يهدده . فحركته هنا قسرية كحركة المعجر الحرمي .

(١) راجع أيضاً: المعلم العلمي، ص ٧٠ - ٧١

(٢) أرسطو طاليس في السماء والأثار العلوية، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية للطباعة الأولى، ١٩٦١، ص ١٤٢

(٣) المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٣٦

٢ - أما أن يذهب الاساس إلى مكان ما لتحقيق غاية ما فإنه بهذا يتحرك بإرادته وتكون حركته إرادية واعية

٣ - وأما إن انهارت الأرض من تحت قدميه فسقطت حركة سقوطه هذه ليست إرادية كما أنها ليست قسرية بل هي حركة طبيعية تنجم عن حدود الأرض له، كجسم من الأجسام.

وهناك مجالات كثيرة للدراسة الحركة في مجال الأجسام الطبيعية ويدرسها علم الديناميكا وفي مجال الاجتماع (الحراك الاجتماعي) كما أن هناك مصطلحات مشتقة من الحركة كالمحرك والإحساس الحركي ومولد الحركة... الخ^(١).

نقسم أسطوار الحركة بعد ذلك إلى:

١ - حركة بسيطة.

٢ - حركة مركبة.

ونقسم الحركة البسيطة إلى:

١ - الحركة المستقيمة.

أ - إلى أعلى: مثل حركة النار والهواء.

ب - إلى أسفل: كحركة الماء والتراب.

٢ - الحركة الدائرية: وهي الحركة التي ليس لها ضد وهي تتميز بهذا عن الحركة المستقيمة التي يمكن أن تحدث في اتجاهين متضادين. ومن ثم فإن الحركة الدائرية هي حركة الجرم الأسى ذلك العنصر الخامس (الاثني) الذي لا يفنى.

٤ - الخلق Creation

الله خالق، والانسان مخلوق، وكلاهما خالق. فالله خالق بمعنى أنه يوجد الشيء من لا شيء^(٢) والانسان يخلق الأشياء. فالفنان مثلاً يخلق تماثلاً لبطل شهير والفرق بين الحاليتين هو أن الله يخلق خلقاً مطلقاً أنه يخلق الموجودات من العدم بينما يقتصر الخلق الإنساني على تكرير أشياء جديدة من مواد موجودة فعلاً. طقاً لخطة ذهنية معينة.

(١) يحسن مراجعة المصمم الفلسفي الجزء الأول، ص ٤٥٧ - ٤٦١

(٢) المصمم الفلسفي الجزء الأول، ص ٥٤١

وعلى هذا الحورأى فلاسفة المصور الوسطى أن العلتين المادية والصورية - *Mate- rial and Formal Causes* قد حلقنا من العدم^(١). وإذا أخذنا هذا التمثال وسألنا عن حلقه فلاسفة المصور الوسطى لأجابونا بأن المادة التي صبح منها التمثال مخلوقة، كما أن صورته التي هو عليها ولتكر صورة محارب أو حاملة قرابين مخلوقة كذلك.

٤١ - نص للغزالي

يقول حجة الإسلام في « معيار العلم »:

« المخلق هو اسم مشترك لقد يقال خلق لإفادة وجود كيف كان وقد يقال خلق لإفادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف كان وقد يقال خلق لهذا المسمى الثاني لكن بطريق الاختراع من غير سبق مادة ليها قوة وجوده وإمكانه^(٢).

الشرح:

يبين الغزالي الفرق بين مفهومين للمخلق:

١ - الخلق المطلق: وهو خلق الوجود من العدم.

٢ - الخلق النسبي بمعنى تكوين شيء جديد من شيء آخر.

وهو يبين أن الخلق المطلق يسمى اختراعاً كما أنه يسمى أيضاً بالإبداع. أما الخلق فهو تكوين وحسب.

٤٢ - الخير Bien- Good

درجنا على أن نصف بعض الأفعال بالخيرية وبعضها الآخر بالشرية. فالخير بهذا المفهوم أساس نقيم عليه مفاهيم الأخلاق.

والخير هو تمام الأشياء وما به ينسحق النفع فيها. والكمال لها وما هو ابن سينا يعرف الخير قائلاً. الخير بالجملة هو ما ينشوقه كل شيء ويتم به وجوده والفلاسة يطلقون لفظ الخير على عدة اعتبارات:

(١) *Dictionary of Philosophy*, P 70

(٢) الإمام الغزالي معيار العلم، ص ١٨٩، (نقل عن الدكتور جميل صليبا المعجم المسمي، المجلد الأول، ص ٥٤)

١ - فعصمهم يطلقون الخير على الوجود والشر على العدم قائلين إن الوجود خير محض والعدم شر محض

٢ - كما يحمله فلاسفة القيم مبدأ للوجود

٣ - ويرى المتأملون مهم - مثل لينتس - أن الخير في الوجود عالت على الشر، وأن هذا العالم الذي خلقه الله هو أحسن العوالم الممكنة ويؤولون وجود الشر على أساس حرية الإرادة التي أصح لها الله (الخير المطلق) المجال لكي تختار الخير أو الشر.

٤ - والخير المطلق الذي لا حد لذاته وكماله هو الله .

وأما الخير الأسى *highest good, souverain bien* فهو الخير المتسامي الذي يحتوي كل الخيرات الأخرى. وهو مذهب السعادة عند أرسطو تلك السعادة التي تمي الإشباع المثنى لكل القوى العقلية.

وهو اللذة عند الأبيقورية وطاعة الله والائحاد معه عند الأكويني^(١)

٤٣ - نص لاريجينا

(٨٠٠ - ٨٧٧م) أو (٨١٥ - ٨٧٧ م):

وهو من مفكري العصور الوسطى، دافع عن أن الشر ظاهري سيؤول في وقت ما عندما يوجد الله الأشياء تماماً. قال اريجينا (الايروندي): إن العقل السليم لا يتعجب أن يعلن أن الشيء الذي يبدو في أجزاء هذا الكون شراً أو خيانة أو بؤساً أو حرماناً. بالنسبة لأولئك الذين لا يقدرون على أن يروا « الكل » في وقت واحد، يصبح حينما ننأمل الكل تماماً كما نتطلع إلى لوحة جميلة برمتها، لا حرماناً ولا بؤساً ولا شراً ولا خيانة ولا خطيئة^(٢).

الشرح:

يلج « يوحنا الايروندي » على فكرة تأمل الكل، ويقصد بهذا أن نظر إلى الأحداث

Dictionary of Philosophy, P 118-119.

(١)

قاموس الملائمة ص (١١٨ - ١١٩)

S.J Curran, A short history of Western Philosophy in the middle ages. London, Macdonald and (٢)

Co Publishers LTD, P 43.

والأشياء على أنها حيوط متشابكة في سيج واحد فلا يفصل الشيء عن سواء ولا الشر عن الخير ولا المؤمن عن السعادة بل أن علينا أن نسرف في التأمل حتى نتلاشى العواصل بين كل هذه المتناقضات مدركها في وحدتها الحيرة التي بدأت معها والتي يسعد إليها مأمرة الله

ولقد أثار مدعاه هذا تساؤلات عديدة عند الكثيرين فتساءلوا: هل هو قائل بوحدة الوجود، وهل أثر في أسسورا ؟ ولماذا عادته الكيسبة ؟ ولا يعنيها الآن الإجابة عن هذه الأسئلة وإن كانت تمنينا كباحثين .

٤٤ - الروح Spirit- Esprit

حول مصطلح الروح أثرت تساؤلات كثيرة. ذلك أن هذا اللفظ فضلاً عن استخدامه الخاص في الفلسفة فإنه ذائع الصيت والانتشار في المجالات العامة، فكثيراً ما نسمع عن الروح العامة والروح المعنوية وروح الشعب وروح الفلسفة، والروح اليونانية وروح الإسلاميه وروح المسيحية والروح الأمين والروح الأعظم وكذلك روح القدس... الخ.

وسوف نسعى إلى فهم هذا المصطلح وتحديده من الناحية الفلسفية فحسب ولذلك فإن الاختلاف حول هذا المصطلح في مجالنا هذا يختص بالعلاقة بين الروح من جهة والحياة من جهة أخرى والفس والعقل من جهة ثالثة.

وبادى ذي بدء أقول إن الروح تستخدم (غالباً) للتعبير عن مصدر الحياة فنحن نقول إن لكل كائن حي روح ولهذا يكون للنبات روح وللحيوان روح وللإنسان روح ونحن في مجال الفلسفة نقول إن النفس عامة تنقسم إلى ثلاثة أقسام: نامة وحاسة وباطنة. والأخيرة خاصة بالإنسان أما الثانية فيشارك فيها الإنسان والحيوان فحسب أما النامية فتعم الموجودات الثلاثة من جهة أن النبات يتصف بالنمو دون الاحساس والتعقل.

على ضوء ذلك تكون الروح هنا متعلقة بالحياة أو بالكائن الحي وإذا قصرنا استخدامها على ذلك تكون مقابلة لصفة الموصح ولهذا إذا وجد كائن بشري لا يعقل من جهة ولديه حلال في أجهزة إحساسه من ناحية أخرى فإن ذلك لا يبغي أن له روحاً لأنه كائن حي

وبهذا الفهم الحاص تكون الروح مخالفة للعقل مع ملاحظة أنها أعم من العقل

وأقدم منه بالطبع بحيث نقول إنها شرط رئيسي للعقل فلا عقل بلا روح لكن يمكن أن توجد روح بلا عقل كما هو الحال في الكائنات الحية الأخرى (اللاعقلية) وقد ورد في القرآن الكريم المعنى العام الذي أشربنا إليه إلى جانب المعنى الأخير والذي يعني أن الروح مصدر للحياة مع المعنى العام يقول القرآن: ﴿وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ (١) (لاحظ أن روح القدس عند المسيحيين أحد الأقباس الثلاثة، لأن الإله عندهم هو الأب والابن وروح القدس) ويقول سبحانه ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾، ويقول سبحانه: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ كذلك أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه أما عن المعنى الآخر الخاص بالحياة فيقول الحق سبحانه: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (٢) وقال سبحانه: ﴿تُجْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (٣)، ويقول ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ ويقول ﴿وَالَّتِي أَحْصِيتُ لَهَا فَرْجًا فَتَضَخَّ فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ (٤) وكذلك... ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾ (٥)... وقوله: ﴿فَإِذَا سُوِّيْتُهُ وَنُفِخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (٦).

وينبغي أن ننبه هنا إلى أمر غاية في الأهمية وهو أن كل المعاني التي ورد ذكرها في القرآن والمتصلة بالروح... كلها لم يربطها الله بالعمل، ومن ثم بالمسؤولية فلا علاقة للروح من هذه الجهة بتحديد الفعل وتقديره وبالثواب عليه أو العقاب وهذا يؤكد المعنى الذي ذهبنا إليه وهو أن العقل أو إن شئت النفس الناطقة مخالفة تماماً للروح من هذه الناحية وهذا أيضاً ما أكدته القرآن الكريم أقصد: أكد أن النفس (ولعله كان يقصد الجزء النامي منها بلغة الفلسفة) يمكن أن تكون مستخدمة بمعنى الروح ويمكن أن تستخدم بمعنى صفات الكلمة الروح.

فالقرآن الكريم قد سوى بين الروح والنفس في تلك الآيات التي ينص فيها على

(١) سورة البقرة، آية ٨٧ وكذلك آية: ٢٥٣ وفارن النساء: ١٧١، المائدة: ١١٠، والحل ١٠٢، ١٠٢

والشراء: ١٩٣ الح

(٢) سورة الإسراء، آية ٨٥

(٣) سورة الصلح، آية ٤

(٤) سورة الأنبياء، آية ٩١ وراجع سورة التحريم، آية ١٢

(٥) سورة السجدة، آية ٩

(٦) سورة ص، آية ٧٢

القول ﴿وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤحلاً﴾ (آل عمران: ١٤٥) وقوله ﴿كل نفس ذائقة الموت وإنا نؤتون أجوركم يوم القيامة﴾ (آل عمران: ١٨٥) وقوله ﴿إنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ (المائدة: ٣٢)، ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾ (الإسراء: ٣٣)، وقوله سبحانه ﴿كل نفس ذائقة الموت ثم إلیا ترجعون﴾ (المكوت: ٥٧)، أما استخدام القرآن الكريم للنفس من جهة أنها معايرة للروح من جهة ومساوية للعقل من جهة أخرى فأمراً واضحاً في أكثر من آية يقول الحق سبحانه: ﴿ثم توفي كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾ (آل عمران: ١٦١)، وقوله سبحانه: ﴿ليجزى الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب﴾ (إبراهيم: ٥١). وقوله: ﴿يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها﴾ (النحل: ١١١)، وقوله سبحانه: ﴿ووليت كل نفس ما صلت﴾ (الزمر: ٧٠)، ويقول كذلك: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة﴾ (المدر: ٣٨) ... الخ، ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: ٧٩).

واضح أنه في مثل هذه الآيات - وما أكثرها - يجعل الله الإنسان مسؤولاً عن فعله. فالسيئة التي تصيب الإنسان من نفسه ليست إلا تلك التي نصيبه من تقديره الخاص لهذا الفعل أو ذاك، وميله إلى هذا دون ذلك، والمسؤولية لا تقع كما نعلم على الإنسان من جهة أنه حيوان حساس ولكنها تقع على كاهله من حيث أنه كائن عاقل في المقام الأول. ولهذا قلنا إن الروح قد تكون مساوية للنفس إذا فهمت النفس على أنها مصدر للحياة فقط. أما إذا فهمت النفس من جهة كونها نفساً ناطقة فلإننا إذا سويناها حينئذ بالروح نكون قد أسأنا استخدام الروح كلفظ لنعبر به عن العقل أو إن شئت النفس الناطقة

خلاصة ذلك كله أن الروح يمكن أن تكون مصدراً لحياة الكائنات لكن العقل أو بلغة الدين النفس هي مصدر الفهم والفكر ومن ثم تكون مناط التكليف وتحديد المسؤولية، فالروح قد تكون هي النفس إذا قصدنا بالنفس مصدر الحياة.

لكن الروح تكون متميزة عن النفس إذا قصدنا بالنفس الفعل والتعقل والالتزام والمساءلة وغيرها

على أن هناك من ذهب إلى أن الروح هي الجوهر العاقل المدرك لداته من حيث هي مدأ التصورات والمدرك للأشياء الخارجية من جهة ما هي مقابلة للذات. وهذا التقابل بين الذات المدركة والشيء المدرك أي بين الأنا واللا أنا شائع في الفلسفة الحديثة

وله وجوده فالروح قد تستخدم بمعنى أنها مقابل للبدن ومعنى أنها مقابل للطبيعة ومعنى أنها مقابل للمادة^(١)

وعن مصطلح الروح قال الحرجاني في تعريفاته^(٢)

١ - الروح الانساني هو الطبيعة العالمية المدركة من الإنسان الراكدة على الروح الحيواني بارلة من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراك كنهه وتلك الروح قد تكون محررة وقد تكون منطبعة في البدن.

٢ - الروح الحيواني: جسم لطيف منبته تجويف القلب الجسماني وينتشر بواسطة العروق الضواري إلى سائر أجزاء البدن.

٣ - الروح الأعظم: الذي هو الروح الانساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حاتم ولا يروم وصلها رائم لا يعلم كنهها إلا الله تعالى ولا ينال هذه البنية سواء وهو العقل الأول والحقيقة المحمدية والنفس الواحد والحقيقة الاسمائية. وهو أول موجود خلقه الله على صورته وهو الخليفة الأكبر وهو الجوهر النوراني. جوهرته مظهر الذات ونورانيته مظهر علمها ويسمى باعتبار الجوهرية نفساً واحدة وباعتبار النورانية عقلاً أولاً، وكما أن له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول والقلم الأعلى والنور والنفس الكلية واللوح المحفوظة وغير ذلك له في العالم الصغير الإنساني مظاهر وأسماء بحسب ظهوراته ومراتبه في اصطلاح أهل الله وغيرهم وفي السر والخفاء والروح والقلب والكلمة والروح والفؤاد والصدر والعقل والنفس.

وفي المعجم الفلسفي نجد:

أ - (الروح) بوجه عام: مبدأ الحياة.

ب - فلسفياً: الحقيقة المفكرة والذات التي تتصور الأشياء في مقابل الموضوع المتصور. ويقابل المادة كما يقابل الجسد.

ج - وتسمى الذهن أيضاً ! وهو قدرة معدة لاكتساب العلم^(٣)

(١) راجع المعجم الفلسفي ج ١، ص ٦٦٤، وراجع أيضاً ص ٦٦٥

(٢) التعريفات للحرجاني ص ٩٩ - ١٠٠

(٣) المعجم الفلسفي (عمل مجمع اللغة العربية) ص ٩٣ وقارن العراني في كتابه رسالة اللدنية.

ص ١٠١ - ١٠٤

٤٥ - الزمان Time - Temps

يقول الكندي في رسالة (الحدود)^(١)، الزمان مدة تعدها الحركة غير ثلثة الأجزاء

أما ابن سينا فيقول: إن الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر^(٢) وهذا هو بعينه التعريف الذي ساقه من قبل أرسطو للزمان (راجع لأرسطو، الطبيعة ص ٢١٩ س ١). أما الجرجاني فقد قال إنه مقدار حركة الملك الأطلسي عند الحكماء وعند المتكلمين عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد آخر موهوم. كما يقال أنك عند طلوع الشمس، فإن طلوع الشمس معلوم ومجيئه موهوم. فإذا قرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم زال الابهام^(٣).

من خلال هذه النصوص السابقة يتضح لنا أن الزمان مرتبط إلى حد كبير بالحركة التي ترتبط بدورها بالحسم المتحرك بحيث نستطيع أن نقول إنه لا حركة إلا في زمان ولا يوجد زمان خال (فارغ) من الحركة معنى هذا أن الحركة تدخل في حد الزمان كما أن الزمان بدوره يدخل في حد الحركة رغم أن الزمان ليس هو الحركة وأن الحركة ليست هي الزمان.

الحركة أو بتعبير أدق الحركات يتلو بعضها البعض الآخر وهناك حركة أسرع من حركة أخرى ولهذا كان الزمان هو المقياس الذي نقيس به هذه الحركات وكلمة مقدار هنا لا يعني البتة أن الزمان هو المقدار ولكن الزمان كمقدار راجع إلى مقدار الحركة ذاتها ولهذا قلنا إنه مقدار نقدر به مقدار الحركة وكلمة مقدار هنا الخاصة بالزمان تعني أنه الوسيلة الوحيدة التي نستطيع من خلالها وبواسطتها أن نقدر الحركة فنقول حدثت هذه الحركة قبل كذا أو بعد كذا أو أن هذه الحركة حدثت مع كذا أو في نفس الوقت كذلك نقول هذه الحركة أسرع من كذا إذ أنها تستغرق وقتاً أقل من حركة شخص آخر يعبر نفس المسافة فالزمان هنا يحدد هذه الأوجه المتباينة القابلة للمد ولهذا قلنا إننا لا نستطيع أن نتصور الحركة إلا في زمان ولا وجود للزمان إلا بالحركة

معنى هذا أن الحركة والزمان من الموحودات المتصانفة والتي تعني أنك بمجرد تصورك للحركة تتصور الزمان وبمجرد وجود الزمان توجد الحركة

(١) رسالة في حدود الأشياء ص ١٦٧، وراجع ص ١١٦ - ١١٩ من رسالت في الفلسفة الأولى

(٢) رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا ص ٩٢

(٣) التعريفات للمرحلي ص ١٠١

ولما كانت الحركة نفس التغير ولما كان التغير يوجد (كحركة) في زمانٍ إذاً كل موحود زمني متغير أي كائن فاسد أما إذا وجد موحود عال على الزمان فإنه لا يتغير ومن ثم لا يكون ولا يفسد لأنه كائن بصفة دائمة.

وأرسطو ومعه نفر من المسلمين انتهوا إلى أن الزمان مقولة من جملة المقولات العشر وهو بناء على هذا التصور له وجود الواقعي المستقل شأنه شأن الموحودات بأوضاعها وأماكنها... الخ

لكن هذه النظرة إلى الزمان قوبلت بالرفض في الفلسفة الحديثة على يد الفيلسوف الألماني (كانت) الذي ذهب إلى أن الزمان ليس مفهوماً مكتسباً من الخبرة أو التجربة وإنما هو أحد مقولات الذهن الإنساني أو هو أحد الشروط الأولانية (القبلية) أو الأساسية والتي لا بد من توافرها للذهن الإنساني حتى يستطيع أن يفهم (التجربة).

ثم نجد بعد ذلك أن الزمان أضى عند برجسون تغيراً مستمراً متصلاً يصبح معه الحاضر ماضياً وبأي الذهن أن يفضل في التيار الزمني بل بجسم كل ما يتصل به ويربطه بفكرة معينة فالزمان مرتبط عنده بالديمومة... (١).

ومن المعاني الأخرى للزمان التي نطالعها في المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا (٢) نجد:

- ١ - الزمان قد يقصد به المدة الواقعة بين حادثتين أولاهما سابقة وثانيهما لاحقة.
- ٢ - والزمان في أساطير اليونانيين هو الإله الذي يضيغ الأشياء ويوصلها إلى نهايتها.
- ٣ - والزمان عند المتكلمين (كما هو واضح في نص الجرجاني السابق) أمر اعتباري موهوم.
- ٤ - ومن معاني الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لا نهائي غير محدود شبه بالمكان تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ ويكون هو نفسه مدركاً بالفعل إدراكاً غير منقسم سواء كان موجوداً بنفسه كما ذهب إلى ذلك بيترس وكلاارك أو كان موجوداً في الذهن فقط كما ذهب إلى ذلك لبيترس وكانت.

(١) المعجم العلمي نشر مجمع اللغة العربية، ص ٩٥
(٢) المعجم الفلسفي لجميل صليبا، ص ٦٣٩، وما بعدها

٥ - وهناك الزمان الوجودي وهو الزمان الذاتي أو الزمان الوجداني المصوغ بالانفعال كزمان الانتظار أو زمان الأمل وهذا الزمان ليس كماً وإنما هو كيف لا يقلل القياس على خلاف الزمان العاقل الذي يطلق على التأثير في الأشياء فهو موضوعي وكمي وغالب للقياس^(١).

٤٦ - الصيرورة - Becoming - Devenir

يقول هيرقليطس: الحكمة شيء واحد إنها معرفة ما به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء.

ويقول... وهذه هي الصور التي تتحول إليها النار:

أولاً البحر ثم نصف البحر أرضاً ويصفه الآخر أحاصير... هناك تبادل بين النار وبين جميع الأشياء وتصبح الأرض بحراً وذلك طبقاً لنفس القانون الذي تحولت إليه الأرض من قبل النار تحيا بموت الأرض والهواء يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء...

ويقول: الخالدون قانون والقانون خالدون وأحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر... موت الأنفس أن يصبح ماء وموت الماء أن يصبح أرضاً ولكن الماء يأتي من الأرض والنفس من الماء...^(٢).

هذه هي بعض مقتطفات من أقوال هيرقليطس في حديثه عن الصيرورة. فالصيرورة عند الفيلسوف اليوناني هنا تعني التغير والتحول والتبدل الدائم والمستمر. فلا شيء عنده يقف على حاله ولا شيء يبقى كما هو. ولذلك كثيراً ما كان يردد أنك لا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر لأن مياهاً جديدة تغمرك باستمرار وأنا ننزل ولا ننزل النهر الواحد أننا نكون ولا نكون، ولذلك إذا أردنا أن نعرف شيئاً ما، ينبغي علينا أن نعرف هذا الشيء من خلال ما سيصير إليه لا من خلاله (الآن). فكل شيء يصير والوجود في حالة صيرورة مستمرة والشيء يخرج من نقيضه ويتحول إلى نقيضه أو ضده.

ويرى فيلسوفنا هذا أن هذه الأصداد مؤلفة كيف لا والله هو النهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلام. ويرى صاحبنا أن هذه الأصداد أمر واحد وأساسي لاستمرار

(١) المرجع السابق ص ٦٣٨

(٢) د الأحواني مصر الفلسفة اليونانية، ص ١٠٣ - ١٠٨، ط ١ سنة ١٩٥٤، عيسى البابي

الوجود لأن الوجود واحد متكرر أو يتميز آخر أن الكثرة المشاهدة في الوجود كثرة متحدة فالوجود والكثرة نمر عن اسجام الوجود لأن الصراع هو القانون الباقي الحالد إنه قانون الوجود ولا يولد هذا القانون الظلم بل إنه يمثل قصة العدل في الوجود فالواحد يتكون من جميع الأشياء وتحرح جميع الأشياء من الواحد.

وبعد أن الصيرورة عند هيجل بمثابة سر الوجود كله ومصدر تطوره واستمراره وعن طريقها يتحول الشيء إلى نقيضه ثم من خلال الموضوع ونقيضه نجد مركب الموضوع الذي يخرج منه بدوره نقيضه . . . وهكذا.

وبهذا المعنى والفهم تكون الصيرورة هي التغير والتحريك وقد رأينا أن الحركة تعني التغير والكمال الذي لا يتم إلا من خلال الاستعداد والقوة (Potentia) فالصيرورة تعني إذا تحول الشيء من القوة إلى الفعل.

يقول د. جميل صليبا في معجمه^(١):

الصيرورة انتقال الشيء من حالة إلى أخرى أو من زمان إلى آخر وهي مرادفة للحركة والتغير من جهة كونها انتقالاً من حالة إلى أخرى كالانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل والشيء المتصف بالصيرورة نقيض الشيء المتصف بالثبوت والسكون.

٤٧ - العرض Accident

يعرض لي من الشيء لونه أي يلوح ويبدو فعرض الشيء ظاهره الذي يقوم الشيء بدوره فالعرض إذاً غير الجوهر ولا يقوم إلا بالجوهر فهو الذي يفتقر إلى غيره ليقوم به كاللون والطعم والنوق واللمس هو ما لا يدخل في تفهيم ماهية الشيء كالقيام والقعود للإنسان إذ لا يقوم ما بهيته.

وها هي بعد ذلك تعريفات^(٢) وردت بشأن العرض وهي تدور حول المعنى الذي عرضناه وهي:

١ - تعريف ابن سينا للعرض في (رسالة الحدود) و (النجاة) يقول: يقال عرض لكل موجود في موضوع وكل ذات لم يكن في موضوع فهي جوهر وكل ذات قوامها في موضوع فهي عرض.

(١) المعجم الفلسفي. ص ٧٤٨ من الجزء الأول

(٢) المعجم الفلسفي. الجزء الثاني، ص ٦٩ - ٧٠

٢ - تعريف الحوارزمي - وهو من متكلمي الاسلام وذلك في معانيح العلوم - .
العرض هو ما يتميز به الشيء عن الشيء لا في ذاته كالبياض والسواد والحرارة والبرودة
وهو ذلك

٣ - تعريف الجرجاني^(١):

العرض هو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاح
في وجوده إلى جسم يحمله ويقوم به ويقسم الجرجاني الأعراض إلى نوعين:

أ - عرض قار الذات وهو الذي تجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد.

ب - عرض غير قار الذات وهو الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون.

ويفهم من هذا أن العرض قار الذات هو الذي يدرك مجهوداً بذات الشيء
(كاللون) أما غير قار الذات فلا يدرك بالرؤية بل من خلال وضع الشيء (كما في
حالة الحركة والسكون). ويضيف الجرجاني نوعين آخرين من العرض:

أ - العرض اللازم: الذي لا ينفك عن الماهية كإمكانية أن يكون الإنسان كاتباً.

ب - العرض المفارق: الذي يمكن أن يزيل الشيء كحمرة الخجل والشيب والشباب.

ويوجد بالإضافة إلى هذا مصطلح العرض العام وهو كما عرفه ابن سينا: كل كلي
مفرد عرض - أي غير ذاتي - يشترك في معناه أنواع كثيرة كالبياض للثلج فهو صفة كلية
تشترك فيها عدة أنواع ولكنها صفة غير ماهية^(٢).

ولنعرض الآن للعرض عند المدرسين والمثاليين:

١ - عند الاسكولانيين^(٣): العرض هو ما ليس له وجود مستقل مكثف بذاته بل
يوجد فقط في كائن آخر سواء كان جوهراً أو عرضاً آخر.

٢ - عند المثاليين: العرض هو أي حد يمكن أن يغير عنه دون أن يكون ماهياً أو
خاصاً بالموضوع المطلق وللعرض أقسام تسعة^(٤): الكم والكيف والأين والوضع والملك
والإضافة والتمنى والفعل والإنفعال وهي تسمى أيضاً بالمقولات

(١) الجرجاني، التعريفات، مطبعة البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ، ١٩٣٨ م، ص ١٢٩

(٢) التعريفات للجرجاني ص ١٢٩، والمعجم العلمي - ج ٢، ص ٧٠

(٣)

Dictionary philosophy P 4

(٤) المعجم العلمي - ج ٢، ص ٧٠

٤٨ - نص لأرسطو

ويعم الفصل والأعراض غير المفارقة أهما يوحدان فيه دائماً ولجميعه وذلك أن (ذا الرجلين) يوجد دائماً للرجال وعلى ذلك المثال يوحد لها (السواد)

ويختلفان في أن الفصل يحوي ولا يحوي وذلك أن الساطق يحوي الإنسان فاما الأعراض فإنها من وجه نحوي من قبل أهما هي كثيرين، ومن وجه يحوي أي من قبل أن الموضوعات ليست قابلة لعرض واحد بل لأعراض كثيرة.

والفصل لا يقبل الزيادة والنقصان والأعراض تقبل الزيادة والنقصان والفصول المتضادة غير محتلفة والأعراض المتضادة قد تحتلف^(١).

الشرح: ربما كان النص واضحاً في موضعه هذا وهو يحوي عدة أفكار:

١ - إن الفصل *differentia* صفة للشيء كالعرض إلا أنها صفة ضرورية تفصل أفراد النوع وتميزهم عن غيرهم فكون سوع الإنسان ناطقاً عاقلاً فصفاً فصفة النطق تميزه عن سائر الأنواع المشتركة معه في جنس الحيوان لذلك نعرف الإنسان تعريفاً فاصلاً (مانعاً) بقولنا إنه: (حيوان ناطق).

٢ - الفصل (كالنطق بالنسبة للإنسان) تام لا يزيد ولا ينقص وأما العرض فناقص أي يزيد وينقص كزيادة درجة اللون أو نقصانها مثلاً وهاتان هما الفكرتان الأساسيتان في النص.

٤٩ - نص لأبي الهذيل العلاف (شيخ المعتزلة)

إن الإنسان يلمس الحركة والسكون بلمسه للشيء متحركاً أو ساكناً لأنه قد يفرق بين الساكن والمتحرك بلمسه له ساكناً ومتحركاً كما يفرق بين الساكن والمتحرك برؤيته لأحدهما ساكناً والآخر متحركاً وكذلك كل شيء من الأجسام إذا لمسه الإنسان فرّق بينه وبين مما ليس على هيئته بلمسه إياه فهو يلمس ذلك العرض^(٢)

(١) سطق أرسطو: تحقيق دكتور عبد الرحمن طوي، ج ٣، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية

١٩٥٢، ص ١٠٦٣ - ١٠٦٤.

(٢) علي مصطفى الرمحي أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، طبعة أولى مطبعة حجازي، ١٩٤٩، ص ٦١

الشرح :

أنقص ما يفهم من هذا النص هو أن العلاف يتصور الأعراس متشخصة مثل الأجسام الحائلة بها تماماً بالحركة والسكون كمرصين غير فاري الذات وغيرهما من بعض أنواع الأعراس قابلان للمس .

ولكن هذا لا يعني أنه ينبغي عن العرض صفة عدم الدوام وإلا أصبح جوهرًا وهو بمذبه هذا في إمكان لمس الأعراس عسلًا عن إدراكها بالذهن أو الرؤية ، يخالف إجماع الفلاسفة الذين يتابعون أرسطو في قوله إن الأعراس لا تدرك إلا من خلال الجسم الذي تحل به . ونعني بالفلاسفة الفلاسفة الإسلاميين بطبيعة الحال .

• • - نص للجويني

العرض :

العرض ينبيء في إطلاق اللغة عن ما يعرض ولا يدوم مكته وعليه تدل أي من كتاب الله منها قوله تعالى : ﴿يريدون عرض الدنيا﴾ فوصف الدنيا من حيث انها كانت دار زوال وانتقال بكونها عرضاً وقال تعالى مخبراً عن عاد وقد أظلمهم العذاب : ﴿قالوا هذا عارض ممطرنا﴾ وعنوا بذلك أنه سحابة تساق ﴿ومستنشق عنا﴾ كالذي عهدنا في كل سحاب ﴿وقد﴾ اختلفت عبارات أهل الحق (المقصود المتكلمين) في حد العرض وجمالها راجعة إلى محصول واحد .

فمنهم من قال العرض ما لا يبقى وجوده وهذا يجمع أجناس الأعراس وينفي منها ما ليس منها إذ الجوهر ما يبقى وجوده والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته . فاطرد الحد في طرد وانعكس في عكسه وأنبأ عن خاصية الأعراس وهذا الحد لا ترضيه المستقلة إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراس وعبء بعض الأئمة عن حد العرض فقال هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى فإنها لا تقوم بغيرها ولو قلت العرض ما يقوم بالجواهر كان أوضح . . . وعبر بعض الأئمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره^(١) .

(١) من كتاب الشامل في أصول الدين للجويني ، ص ١٦٧ - ١٦٨ ، تحقيق د. انصار وليصل حود
وسهير مختار ومشفاه المعروف سنة ١٩٩٩

Raison, Intelligence, Intellect. العقل
Reason, intelligence, intellect,
understanding, intellectual powers.

للعقل معيان. معنى عام وآخر علمي وله مراتب مختلفة ومعاهيم مختلفة طبقاً
لاختلاف مذاهب الملاسفة

١ - العقل بمعناه العام: هو النهي والتقييد وكأنه عقال الناقة الذي يمنحها من
الشروط. يقول الغزالي في هذا المعنى إن للعقل ثلاثة أوجه:
أ - وفار الإنسان وهيئته.

ب - ما يكتبه الإنسان من التجارب.

ج - مصحة الفطرة الأولى في الإنسان.

٢ - العقل بمعناه الفلسفي: عند فلاسفة الإسلام والفلاسفة المحدثين: ملخص
التعريفات التي أعطاهها الإسلاميون للعقل هو أنه قوة غير مادية تدبر البدن وتدرك الأمور
المجردة وتعقل حقائق الأشياء.

يقول الكندي: العقل جوهر بسيط منزه للأشياء بحقائقها^(١).

والفارابي يقول في (عيون المسائل): العقل جوهر بسيط مقارن للمادة يفنى بعد
موت البدن وهو جوهر أحدي وهو الإنسان على الحقيقة.

أما ابن سينا فيقول العقل اسم مشترك لمعان عدة، فيقال عقل لصحة الفطرة الأولى
في الإنسان فيكون حده أنه قوة بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة. ويقال عقل
لما يكتبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معان مجتمعة في الذهن
تكون مقدمات تستبطن بها المصالح والأغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده أنه هيئة
محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وكلامه واختباره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق
عليها الجمهور اسم العقل.

وأما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكماء فهي ثمانية معان:

أحدها العقل الذي ذكره الفيلسوف (أرسطو) في كتاب السرحان وعرق بينه وبين

(١) رسائل الكندي ص ١٦٥

العلم فقال ما معناه. هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالمفطرة والعلم ما حصل بالاكساب

ومها العقول المذكورة في كتاب النفس.

أ - فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي. فالعقل النظري قوة للنفس تقل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية. والعقل العملي قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة التنسيقية إلى ما يختار من الحريات من أجل غاية مطلوبة.

ب - وينبع العقل النظري... العقل الهولاني... والعقل بالملكة والعقل بالفعل... والعقل المستفاد... ومن ذلك العقول الفعالة.

(ابن سينا: رسالة الحدود من ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ص ٧٩ - ٨٠ طبعة أولى سنة ١٩٠٨ القاهرة) وما الذي يميز العقل عن الحس ؟:

إن العقل مجرد الصورة عن المادة ويدرك المعاني الكلية كالجوهر والعلة والوسيلة. وهذان الأمران لا يقدر عليهما الحس.

مراتب العقل عند فلاسفة الاسلام: وهي أربع مراتب:

١ - العقل الهولاني *Intelligene materielle*

تعد هذه الدرجة أو المرحلة من مراحل العقل أول رتبة من رتبة. وهي توجد بالنسبة لكل عقل خال كلية عن صورة مجردة يمكن أن يدركها المرء بحيث لا يكون للعقل في هذه الحالة شيء من الكمال الخاص بها. فالجاهل للغة الانجليزية يعد عقله هولانياً بالنسبة لها. إذ انه لا يعلم من حروفها شيئاً ولم تستكمل نفسه (عقله) بعد بهذه اللغة. وكلمة هولاني هنا لا يجب أن تفهم بالمعنى المادي. بل ما يريد ابن سينا قوله هنا إن العقل في هذه الحالة يكون شبيهاً بالهولاني الارسطية أو المادة المطلقة الخالية من أي تعين والتي يمكن أن تفضل أي شكل أو أية صورة ذلك أن الهولاني خالية من كل صورة ويوسعها أن تقبل أية صورة.

٢ - العقل بالملكة

تلي مرتبة العقل الهولاني مرتبة العقل بالملكة حيث تصبح لدى المرء معرفة أولية هي ما يسمى بالمفغولات الأولى والتي قد يبدو أنها فطرية في الإنسان أو فيها قدر من الفطرة لأنها تحصل في الإنسان دون أن يدري كيف حصلت ولا متى حصلت كما أنه لا

يستطيع أن يتصور نفسه حالةً منها كالقول بأن الكل أكر من الحره وعن طريق هذه المعقولات الأولى وبواسطتها يستطيع الإنسان أن يصل إلى المعقولات الثانية. المهم أنه بحصول المعقولات الأولى في العقل يسمى عقلاً بالملكة.

٣ - العقل بالفعل *Intelligence en acte*

الدرجة الثالثة من درجات العقل النظري هي درجة العقل النظري هي درجة العقل بالفعل وهي الدرجة التي تكون قد حصلت فيها للعقل المعقولات الثانية بعد المعقولات الأولى. وما يميز هذه الدرجة عن الدرجة التالية لها (المستفاد) هو أن العقل هنا لا يطالع دائماً معقولاته التي وجدت لديه بالفعل بل يطالعها متى شاء ويرجع إليها عند الحاجة فهي عنده كأنها مخزونة متى شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها.

٤ - أما أقصى درجة يمكن أن يصل إليها العقل البشري فهي درجة العقل المستفاد

Intelligence acquise

وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله.

في هذه الدرجة يكون عقل المرء كله بالفعل ليس فيه شيء بالقوة. هنا تكون كل الصور المعقولة حاضرة بالفعل ويطالعها بالفعل. أي يحفلها ويحفل أنه يحفلها بالفعل.

وقد سمي هذا العقل مستفاداً بالنسبة إلى نوع الصور الحاصلة له إذ هي واردة عليه من الخارج من العقل الفعال ولهذا فهو قد أفادها منه وباستفادته لها سمي مستفاداً وسمي مستفاداً لأنه يتضح أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل دائم الفعل وأنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع فيه بالفعل نوع من الصورة تكون مستفاداً من خارج^(١) العقل في الفلسفة الحديثة:

أ - عند الفلاسفة العقلين: الذين يجعلون مبادئ العقل سابقة على المعرفة التي تكتسبها بالحواس ونسطة لها

١ - ديكارت:

العقل عنده نور فطري أو ملكة ربانية بها يميز بين الحق والباطل ببداهة ووضوح دون حاجة إلى الاستدلال فالعقل إذن مصدر للهوى

(١) راجع كتاباً نظرية المعرفة عند ابن سبأ، ص ١٤٢ - ١٤٧ ط ١، مكتبة سعيد رامت - القاهرة سنة ١٩٧٨

العقل هو مجموعة المبادئ العقلية المنظمة للمعرفة كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية والعالية ويتفق كل من ديكرارت وليبتس بهذا التصور المثالي للعقل على طرف النقيض من جون لوك. ولقد أوردنا من قبل نصاً للبيتس وآخر للوك ولعله قد طهر ما بينهما من تناقض وخلاصة الخلاف بينهما أن لوك يتصور أن العقل صفحة بيضاء ليس فيها أية معرفة سابقة للتجربة وإن ليس هناك من مصدر للمعرفة سوى الحس بوعيه الظاهر والباطن.

إلا أن لبيتس انتقده في البحوث الجديدة بقوله: لا يوجد شيء في الفهم ما لم يكن من قبل في الحس باستثناء الفهم نفسه وكان هناك شيئاً سابقاً للتجربة يقوم في داخل العقل^(١).

٣ - كانط:

والعقل عنده يطلق أيضاً على كل ما هو قلبي في الفكر أي على كل ما هو ترانسندنتالي ومشمئط على مبادئ المعرفة العقلية المستقلة عن التجربة.

ولهذه الملكية عند كانط صورتان:

أ - العقل النظري الخالص: وهو الذي يدرك العالم الخارجي.

ب - العقل العملي الخالص: وهو المشتمل على مبادئ الأخلاق.

وبعد، فإن هناك تسميات كثيرة وتعريفات متنوعة للعقل ليس من الضروري أن نذكرها جميعاً طالما قد عرفنا بعضها وقدمنا أمثلة لها. ونضيفها لأن تصوراً آخر للعقل يعرضه لالاند مقسماً إياه إلى: عقل مؤلف *Constituante* وعقل مؤلف *Constituee* والأول هو الملكية التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات مبادئ كلية وضرورية والثاني هو مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالنا. والعقل المؤلف واحد عند جميع الناس بينما العقل المؤلف يتغير بتغير الزمان والأفراد وإن كان يتجه إلى الوحدة. فكان العقل المؤلف هو العاقل والمؤلف هو المعقول^(٢).

(١) C. I. Webb. A history of philosophy 600B C. A D. 1910 the home university library. London.

(٢) رجاء بالاصافة إلى ما سبق إلى

١ - المعجم الفلسفي المجلد الثاني، ص ٨٤ - ١٩٠

٢ - التعريفات للمرحلي ص ١٣٢ - ١٣٣

يقول ابن سينا هي طبيعيات الجاة تحت عنوان فصل في القوة النظرية^(١)

وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة وإن كانت مجردة بذاتها فذلك وإن لم تكن قابلاً لتصير مجردة بتجريدتها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب وذلك لأن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة وقابلاً له وقد يكون بالفعل.

والقوة يقال على ثلاثة معانٍ بالتقديم والتأخير. فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه إلى الفعل شيء، ولا أيضاً حصل ما به يخرج. وهذه كقوة الطفل على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف القلم والدواة وبساط الحروف على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة وحدث مع الآلة أيضاً كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب بل يكفي أن يقصد فقط كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب.

والقوة الأولى تسمى قوة مطلقة وهولانية.

والقوة الثانية تسمى قوة ممكنة.

والقوة الثالثة تسمى ملكة.

وربما سميت الثانية ملكة والثالثة كمال قوة والقوة النظرية إذا تارة تكون نسبتها إلى الصورة المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي كسبها وعينته تسمى عقلاً هولانياً.

وهذه القوة التي تسمى عقلاً هولانياً موجودة لكل شخص من النوع وإنما سميت هولانية تشبيهاً بالهولوى الأولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة

(١) ابن سينا طبيعيات الجاة، ص ٢٦٩ وما بعدها

ونارة نسبة ما بالقوة الممكنة وهي أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من الكمالات المعقولات الأولى التي يتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية وأعيى بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا باكتساب ولا بأن يشعر المصدق بها أنه كان يجوز له أن يحلو عن التصديق بها وقتاً التفت مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مما دام إما يحصل فيه من العقل هذا القدر بعد فإنه يسمى عقلاً بالمملكة ويجوز أن يسمى هذا عقلاً بالفعل وبالقياص إلى الأولى لأن تلك ليس لها أن تعقل شيئاً بالفعل وأما هذه فإنها تعقل إذا أخذت نفيس بالفعل.

ونارة تكون له نسبة ما بالقوة الكمالية وهذا أن يكون فصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولى إلا أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل بل كأنها عنده مخزونة فمن شاء طالع تلك الصورة بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل ويعقل من شاء بلا تكلف واكتساب وإن كان يجوز أن تسمى عقلاً بالقوة بالقياص إلى ما بعده.

ونارة تكون نسبة ما بالفعل المطلق وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً إلا أنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائماً بالفعل وإنه إذا اتصل به العقل بالقوة نوعاً من الاتصال انطبع منه بالفعل فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج.

فهذه أيضاً مراتب القوى التي تسمى عقولاً نظرية وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنساني منه وهناك تكون القوة الإنسانية تشبع بالمادى الأولية للوجود كله.

٥٢ - المثالية Idealism- Ideetam والمثالي Idealist- Identiste

المثالية والمثالي كمصطلحين فلسفيين انتشرا إلى حد كبير في مجال الفلسفة ابتداء من القرن السابع عشر على يد ليبنتز الذي كان يرى أن المثالي يقابل المادي.

على أن ذلك لا يعني أن دلالة هذه المصاهيم دلالة حديثة أيضاً فهذا أمر ليس صحيحاً فقد عرفت الفلسفة اليونانية في صحتها معنى المثالية.

وهي كلمات موجرة بقول إن المثالية هي الانحاء الذي يبدأ من الأما من الفكر من الوجود العقلي إلى الوجود الحسي المحسوس المثالية هي التي تعمس الوجود من خلال الفكر أو نقرأ العالم من خلال الأما

وفي مقابل هذا الانحاء المثالي نجد الانحاء الواقعي الذي يرد الفكر إلى الوجود والذي يرى أن للموجودات العينية وجوداً مستقلاً عن الأما أو الذات هذا بينما نجد أن المثالية لا تقول بوجود مستقل للموجودات أو الأشياء بعيداً عن الفكر بحيث يستطيع أن يقول أن كل مدرك سواء كان مدركاً عن طريق الفكر العردي أو الفكر بوحه عام هو الموجود محض وما ليس مدركاً فلا وجود له معنى هذا أن المثالية تحلق الوجود بمعنى ما. فلا وجود لشيء إلا بالنسبة إلى ذات معكدة ومذكرة.

هذا هو الحد الفاصل بين المثالي والواقعي، وينبغي أن ننتبه إلى أمر هام وهو أنه كان يطلق على أفلاطون (وما زال) أنه كان واقعي النزعة. ولا ينبغي أن نخلط الأمر أو يلتبس علينا. لأن المقصود بالواقعية عند أفلاطون هو أنه كان يقول بواقعية المثل وبأن لها وجودها الواقعي المستقل عن الذات سواء قصد بهذه الذات الإنسان أو الصانع في فلسفته. ونحن نعلم أن أفلاطون رفع من شأن المثل على حساب المادة حيث قرر أن المثل ليست مجرد تخيلة وأوهام كما يظن البعض ولكنها تتمتع بالوجود الواقعي الفعلي وهي عنده تمثل الكمال ولهذا نسب إليها كل جميل وحسن في هذا العالم. وعنده أن الموجودات تتحدد بصورها ومن جملة ما ذهب إليه أن الصورة مصدر الخير بينما المادة مصدر الشر. وعند فيلسوفنا أن الإنسان مكون من مادة وصورة (بدن ونفس) والبدن (المادة) مصدر الشر بينما الصورة (النفس) مصدر الخير... الخ.

المهم أن أفلاطون يعد رائداً من رواد المثالية لأنه ذهب إلى القول بالمثل وبأنها نماذج وأصول لهذا العالم المحسوس وأنها صورة كل موجود. ولولاها لما كان الشيء موجوداً. فالموجود كذلك بصورته لا بمادته. وهذه الصور تنتمي إلى العالم المعقول الذي له وجوده الواقعي. وللمثالية صور متعددة في الفلسفة الحديثة^(١). فهناك مثالية كانت^(٢) ومثالية فخته وشلنج وهيجل.

وإذا كانت المثالية تبدأ من الفكر ولما كان الفكر يطرق عدة أبواب في الواقع ويسمى إلى فهمها والحكم عليها من خلاله فإننا سنجد حينئذ:

أ - المثالية في المجال الأخلاقي.

(١) راجع المصمم العلمي لحبل عليا، ج ٢، ص ٣٣٨

(٢) عدي أن الأقا أن تقول إن كانت في هذا الصدد كان صاحب المرحمة القديمة من حيث إنه جمع بين التحرر والعقل بين المعدي والقلبي

ب - المثالية في علم الجمال

ج - المثالية الاجتماعية^(١)

أما عن المثالي فهو الرجل يصح لفكره أقصى درجة للكمال جامعاً لها معياراً ومقياساً سواء كان ذلك حاصاً بعلاقة الفرد بنفسه أو بأسرته أو بوطنه . فالمثالي بهذا المعنى وصف لكل ما هو كامل من نوعه تقول . التشطيم المثالي والعدالة المثالية والمواظب المثالية . .

والرجل المثالي هو ذلك الذي يتصف بالسمو الفني والخلقي والعقلي دون أن يضع مصلحته الذاتية قبل كل اعتبار .

وقد نستخدم كلمة المثالي في مقابل الحقيقي أو الواقعي وفي هذا الصدد تكون كلمة المثالي مرادفة لكلمة «الخيالي» حيث يضع المرء آراءً وأحكاماً وتصورات إن لم تكن بعيدة كل البعد عن الواقع فإنها على أقل تقدير يصعب أن تتحقق في هذا الواقع المعاش . وقد ورد في المعجم الفلسفي المثالي مقابل للواقعي *Realiste* . ويطلق على الفيلسوف الذي يجعل المثالية في بحثه عن علاقة الفكر بالوجود الحقيقي . والمثالي في علم الأخلاق هو الرجل الذي يعيش في سبيل المثل العليا غريباً عن العالم الواقعي لانصراف فكره إلى العالم المثالي .

ويطلق المثالي تهكماً على الرجل الخيالي الذي يعيش في عالم الوهم^(٢) .

٥٣ - نص لأفلاطون (٤٢٧ - ٣٤٨ ق . م)^(٣)

الخير مثال المثل

في ضوء دراستنا للمثل الأفلاطونية نعرض النص التالي الذي يشرح فيه أفلاطون أن المثل هي الموجودات الحقة وأن كل مثال في العالم العلوي توجد له تقليدات نوعية في العالم الحسي والنص عبارة عن حوار بين سقراط وجلوكون :

« سقراط : إن هناك كثرة من الأشياء الجميلة وكثرة من الأشياء الحيرة من كل أنواع الأشياء الأخرى .

(١) راجع بالتفصيل : جميل صليبا في مقدمته ، ص ٣٣٨ - ٣٣٩

(٢) المعجم الفلسفي ج ٢ ، ص ٣٣٧ وراجع المعجم الفلسفي شرة مجمع اللغة العربية ، ص ١٧٠

(٣) جمهورية أفلاطون ترجمة ودراسة دكتور مؤاد زكريا الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤ الكتاب

السادس ، ص ٤٢٣ .

- جلوكون أجل .

- سقراط . وهناك من جهة أخرى الجميل في ذاته والحير في ذاته وكذلك الحال في جميع الأشياء التي قلنا عنها الآن إنها كثيرة والتي يكون لكل منها مثاله الواحد وهو الذي سميه بسميته الحقيقية .

- جلوكون : هذا صحيح .

- سقراط : ولنصف إلى ذلك أن الأشياء الكثيرة ترى ولا تعقل على حين أن المثل تعقل ولا ترى .

الشرح :

إن المثل الأفلاطونية ليست مجرد صور للأشياء الحسية، بل هي كيانات وجودية سرمدية موجودة منذ الأزل وستظل إلى أبد الأبدن . وهي مبرأة من التلبس بالمادة، فهي عقلية محضة بمعنى أنها سامية غير فانية . وكل فئة من الأشياء المحسوسة لها مثال يقابلها فئة الأفراس مثلاً يقابلها الفرس المثالي ولكل مثال نظيره والمثال لا يتحد بنظيره فهناك مثل أيضاً للأشياء الحفيرة .

ويلاحظ أن أفلاطون يجعل سقراط يقول : وكذلك الحال في جميع الأشياء فهو لم يستثن من الأشياء فئة واحدة ليس لها مثال . ولما كانت المثل كائنات عقلية . فإنها تعقل ولا ترى أي لا نحس على حين أن الأشياء المخلوقة ترى ونحس ولكنها لا تعقل أي أنها لا تدرك أساساً بالعقل . ذلك لأن أفلاطون يذهب إلى أن كل ما يرى لا بد أن يكون مادياً . ولما كانت المثل ليست مادية، فإنها لهذا السبب لن ترى ولا يمكن رؤيتها ونحن نعد أن أفلاطون قد افترض عالم المثل، أو عالم الصور افتراضاً لكي يبرر عن طريقه وجود العالم المحسوس . فعنده نجد أن مبادئ الوجود كله ثلاثة : الصانع، عالم المثل ثم القابل أو المادة .

ويقدر أفلاطون أن لهذه المثل وجوداً واقعياً مستقلاً عن الذات المتحركة العالمة وعن الموضوع المدرك أو المعلوم . والمثل ليست كما يرى البعض أو يعتقد مجرد أخيلة أو أوهام أو أفكار، بل إن أفلاطون كان يعتقد أن الوجود الواقعي الحقيقي الأصل إنما هو خاص بهذه المثل أما المحسوسات فهي الأشباح والأخيلة والتي لا توجد وجوداً أصيلاً .

والمثل عند أفلاطون ليست متكررة أو متعددة بل إنها واحدة أما الكثرة فهي حاصية

من خواص العالم المحسوس ولهذا فإن المثال بعم الوجود (المحسوس) كله المصاغ أو الشكل على غرار.

والمثل نظراً لأنها واحدة ووحيدة فإنها لا تنقسم ولا تتجزأ أصف إلى ذلك أن الحركة أو التغير أو إن شئت الكون والفساد لا علاقة لهما بعالم المثل ذلك أن المثال عال على الزمان كما أنه أبصاً عال على المكان ولهذا فإنه لا يكون ولا يصد فصلاً عن أنه لا يريد ولا ينقص إنه أرلي أبدي أو إن شئت سرمدي

٥٤ - المكان space, Espace

هل المكان وجودي أم نصوري؟ وما علاقته بالزمان؟ وما تعريفه؟ إن المكان هو المحل والموضع الذي يشغله الجسم. قال أرسطو: المكان هو الحد اللاتحرك المباشر للحاوي ويقصد بصفة اللاتحرك هنا أنه لا يتحرك بحسب الحركة الموجودة في الأشياء أهني - وهذا محل مشكلة من المشاكل التي تثيرها فكرة المكان - أن المكان لا يزداد بازدياد الشيء. ففي حركة الزيادة لا زيادة في المكان إذ لا تغير فيه. ويقصد بقوله المباشر أنه في هذه الحالة مماس متصل حتى يمكن أن يميز بين حاو ومحوي وفكرة المباشر هذه هي ما عبر عنه في التعريف العربي بكلمة الباطن^(١).

قال الكندي المكان - نهايات الجسم ويقال: هو التقاء أفني المحيط والمحاط به^(٢) وهو عند ابن سينا السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر للجسم المحوي^(٣) وهو عند المتكلمين الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وتنفذ فيه أبعاده^(٤) ويذكر الـنهانوي أن المكان قد يكون مسطحاً فمماس سطحه سطح الممكن - كما ذهب ابن سينا والفلاسفة - أو مجسماً ذا أبعاد ثلاثة - كما ذهب المتكلمون - ويضيف تعريفاً للتمكن بأنه هو نفوذ بعد شيء في مكان وذلك الشيء يسمى متمكناً^(٥).

والمكان عند المحدثين من الفلاسفة وعلماء الهندسة ذو ثلاثة أبعاد حتى أنه يحوي الأجسام المستقرة فيه وكأنه وعاء كبير تحدث في داخله حركات الأحسام. هذا التصور

(١) د. بدوي - أرسطو، ص ٢١٤ - المهمة المصرية - سنة ١٩٦٤م

(٢) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق الدكتور أبو ريحة.

(٣) ابن سينا: رسالة الحدود، ١٩٤ من المعجم الفلسفي، ج ٢، ص ٤١٢

(٤) الجرجاني. التعريفات، ص ٢٠٣

(٥) الـنهانوي - كتاب اصطلاحات الصور، ج ٦

للمكان على أنه وجود مطلق ما لست أن عورص لتصور لا اقلبيدي للمكان بىء عن أن له عدداً عبر محدود من الأبعاد

أما المرحلة التالية لتصور المكان فهي ستة مالفاس إلى الزمان أو ما يعرف بمكرة الزمان - مكان *Time-Space* والتي بمقتضاها بحدد الأشياء والحوادث بأربعة أبعاد الطول والعرض والعمق والزمان^(١).

وإذا كان التصور التقليدي للمكان على أنه إطار تحدث بداخله الأحداث بحيث يمكن تحديد مواضع الأجسام المتحركة فإن هذا التصور التقليدي يتدحر أمام الأجسام الذرية التي تعجز كثير من الأجهزة عن تحديد موضعها وهذا ما عبّر عنه العالم المعاصر. هايزنبرج بقوله: لا يمكن حساب موضع الإلكترون وكمية حركته معاً بدقة^(٢).

٥٥ - الهبولى u.h.n- Hyle

يقول الكندي الهبولى قوة موضوعة لعمل الصور منعطة لا فاعلة^(٣).

ويقول ابن سينا عنها في تعليقاته: والهبولى معنى قائم بنفسه وليس موجوداً بالفعل وإنما يوجد بالفعل بالصورة فإن جاز أن يكون هبولى لا نهاية لها إما طبيعته وإما أشخاصها صح وجود جسم لا نهاية له أو أجسام لا نهاية لها في العدد^(٤).

على أن ابن رشد كان أكثر دقة وأقرب إلى روح أرسطو في تعبير معنى الهبولى حيث قال: الهبولى تقال على مراتب فمنها الهبولى الأولى وهي غير مصورة، ومنها ما هي ذوات صور كالحال في الاسطقسات الأربعة التي هي هبولى الأجسام المركبة وهذا النوع من الهبولى على ضربين:

- أحدهما هذا الضرب الذي ذكرناه ويخصه أنه ليس يفسد الصورة التي فيها كل المصاد عند حلول الصور الأخرى بل توجد فيها صورة الهبولى بنحو متوسط على ما تبين ذلك في كتاب الكون والفساد.

(١) المعجم العلمي، ج ٢، ص ٤١٣

(2) DR Fikry Hassan, Atomic Physics, Assiut University P 130

(٢)

(٣) رسائل الكندي الفلسفة، ج ١، ص ٦٦

(٤) ابن سينا، التعليقات، ص ٣٦، وراجع ص ٦٧

- والعرب الثاني تبقى فيه الصورة عند ورود الصورة الثانية عليها كالاتعداد الذي يوجد في بعض الأجسام المتشابهة الأجزاء لقول المنس وهذه أخص ماسم الموضوع وقد قال إن أحرار المركب من جهة الكمية هيولى المركب. وبهذه الجهة يطلق القائلون بالأجزاء التي لا تتجزأ عليها اسم الهيولى فهذه هي الرجوع التي يقال عليها الهيولى في الفلسفة^(١).

من خلال هذه الموصى السابقة نستطيع أن نستخلص عدة نقاط هامة .

١ - يأتي في مقدمة هذه النقاط الهامة أن أرسطو يرى أن الهيولى مبدأ أساسي من مبادئ الوجود ولا نستطيع أن نفهم الحركة والتغير والفساد وغيرها في غيبة الهيولى .

٢ - الأمر الثاني والهام هو أن الهيولى كما حددها أرسطو في الفلسفة اليونانية منفصلة فقط دون أن تكون فاعلة، أي إن دور الهيولى دور سلبي وليس دوراً إيجابياً، إنها تتخذ موقف المثلي (أو القابل Chose عند أفلاطون) من حيث أنه لا توجد لها صورة محدودة وليس لديها مانع من قبل أية صورة.

٣ - ثم إن أرسطو كان يرى أن النفس الموجود في هذا العالم لا يرجع إلى الصورة بل يرجع إلى المادة فيرى أن المادة لم تستحوذ على الصورة بأكملها. ولذا فالمذهب هنا راجع في عهده إلى المادة لا الصورة مع أن دور المادة دور سلبي كما أشرنا !!

٤ - والهيولى عند أرسطو ليس حادثه بل إنها موجودة من الأزل شأنها في هذا شأن الصورة... لأن أرسطو قال يقدم العالم سواء مادته وصورته.

٥ - ومع أن الهيولى قديمة إلا أنها لا توجد بالفعل !! وهنا نقف وقفة ليست قصيرة لمناقشة هذه النقطة.

يرى أرسطو أنه لا توجد مادة بلا صورة كما أنه لا توجد صورة بلا مادة. فلكي نقول من شيء إنه موجود لا بد في منطق أرسطو أن نسلم بوجود المبدأين الأساسيين له (الصورة ومعها المادة اللهم إلا إذا استشينا رأيه في المحرك الأول من حيث أنه عقل خالص ليس فيه شيء ما من أثر المادة) وبدون هذين المبدأين لا وجود للوجود.

وأرسطو في تقديمه الهيولى لنا ذهب إلى أنها ليست مصورة فهي خالية من التعمين

(١) ابن رشد. تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٣٠ وراجع لأرسطو الطبيعة ج ١، ص ٥٨، ٧٢ تحقيق د عبد الرحمن بدوي - الدار القومية، سنة ١٩٦٤م

والتعدد. ليس هذا فقط بل إنك لا تستطيع أن تصف الهولي الأرسطية بأية صفة إيجابية فهي قابلة للتعدد دون أن تكون محددة وقابلة للتشخيص دون أن تكون مشخصة وهي فاعلة لا متفعلة وهي لا كبيرة ولا صغيرة لا بيضاء أو حمراء أو ما شاكل ذلك

وامام هذا الموقف يرى أن الهولي - كمصطلح وصمه أرسطو - تعدد مرصاً عقلياً افترضه أرسطو لكي يفسر من خلاله ومواسفته حركة الكون والفساد وعرق كبير عددا بين الوجود الواقعي وبين الوجود الذهني. هناك فرق بين الوجود وبين الواقع أن الهولي لا ماهية لها ولا كمية ولا كمية ولا إحدى المقولات الأرسطية. بعبارة أخرى كل صفة من صفات الموجودات المحسوسة لا يمكن أن تطلق أو تنسب إلى الهولي. ولهذا فإنها بمعنى ما مقابلة للوجود، للموجودات، أي إنها تكاد تكون هي والعلم شيئاً واحداً !!!

على أن هناك من حاول إنقاذ الموقف الأرسطي فذهب إلى أن العناصر الأربعة صورة للهولي. لكن هذا الرأي لا وجود له في مؤلفات أرسطو. فالعناصر الأربعة صورة للمادة لا للهولي وهناك فرق كبير بين المادة وبين الهولي فالمادة محسوسة بينما الهولي غير محسوسة، المادة لها كميّات بينما الهولي لا كمية لها. المادة محددة بينما الهولي غير محددة. المادة مصورة بصورة ما بينما الهولي لا صورة لها. وبالجملّة أن ثمة خواصاً للمادة بينما الهولي لا خواص لها.

٦ - كل موجود من الموجودات مركب من الهولي (المادة) والصورة (الفعل) وكل وجود ينسب إلى الهولي هو وجود بالقوة بينما وجود الصورة كله بالفعل. وكل شيء تدخله الهولي أي من شأن كل حادث ألا يبلغ الكمال. فلا يكاد يوجد - في الواقع - اتحاد كامل بين الهولي والصورة دون أدنى مقاومة من جانب الهولي نحو الصورة. ولهذا كان الكامل إنما هو الخالي من الهولي أي الأشياء المفارقة وهي عند أرسطو الله وعقول الأفلاك^(١).

٥٦ - الكل All-To

يقول ابن رشد في تلخيص ما بعد الطبيعة:

والكل يدل به على الذي يحوي جميع الأجزاء وليس يوحد خارجاً عنها شيء، وهو

(١) د عبد الرحمن بدوي أرسطو، ص ١٣٦ - النهضة المصرية، سنة ١٩٥٣م

بالجملة مرادف لما يدل عليه اسم النمام بالوحه الاول من أوجه دلالية . وهذا مقول في الجسم إنه المنقسم إلى كل الأبعاد

واسم الكل بالجملة يقال على صريين : إما على المتصل وهو الذي ليس له أجزاء بالفعل وإما على المنفصل وهو على صريين أيضاً : أحدهما ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالأجزاء الآلية . والثاني ما ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض كالعدد والحروف إلا أنهم احتضوا الصرب الأول : وهو الذي يقال على المتصل باسم الكل ، والثاني : باسم الجميع وهو الذي يقال على المنفصل .

وفي تعريفات الحرجاني نجد :

الكل في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظة واحدة وفي الاصطلاح اسم لجملة مركبة من أجزاء .

والكل هو اسم للمحق تعالى باعتبار الحضرة الاحدية الإلهية الجامعة للأسماء ولذا يقال أحد بالذات كل بالأسماء .

وقيل الكل اسم لجملة مركبة من أجزاء محصورة (و) الكلّي الحقيقي ما لا يمنع نفس تصوره من وفور الشراكة فيه كالإنسان ، وإنما يسمى كلياً لأن كلية الشيء إنما هي بالنسبة إلى الجزئي والكلّي جزء الجزئي فيكون ذلك الشيء منسوباً إلى الكلّي والمنسوب إلى الكل : كلي .

من خلال هذين النصين السابقين نستطيع أن نقول :

... إن الكل كلفظ يطلق لكي يشير من خلاله إلى مجموعة أشياء أو موجودات بحيث لا يند عن هذه الأشياء أو الكائنات أي موجود فحينما أقول إن كل الفراشة مصريين ... أقصد هنا الاستفراق التام (بلغة المنطق) لعدد الفراشة . فلا يوجد أحد الفراشة إلا وهو مصري . كذلك حينما أقول : كل عضو في الإنسان له دور هام في حياته فالمقصود هنا حصر أجزاء الإنسان .

وهي بطبيعة الحال أجزاء متصلة لأنها كلها تكون كل الإنسان فالكل قد يقصد به مجموعة الأجزاء وقد يقصد به مجموعة من الأفراد أو المجموعات المشتركة في شيء ما فحينما أقول كل السوريين آسيويين أي إن كل واحد من أفراد الشعب السوري ينتمي إلى

أبداً بحيث لا يوجد سورى إلا وهو أسورى أو كل السورين مسلمين فلا واحد يتمتع
بالجبة السودية إلا وهو مسلم

هنا نجد أن الأجزاء أو الأفراد أو الوحدات (إن شئت) هي المقدمة لوجود الكل
بحيث يصير هذا الكل مساوياً لمجموع هذه الأجزاء

وقد يطلق لفظ الكل على ما ليس له أجزاء ولا يقسم حال من الأحوال. ومن هنا
صبح أن يطلق هذا اللفظ على القمر والشمس والله... الخ.

يبقى أن نشير إلى أن هناك فرقاً بين الكل وبين الكلّي *universal* من حيث أن هذه
الأخيرة (الكلّي) تشير إلى مجموعة الخصائص أو الصفات التي تشترك فيها مجموعة من
الأفراد أو الأجزاء. ومن هنا فإن الكلّي هو بمعنى ما جزء الجزئي أي يختص ببعض
صفات الأجزاء ولا يختص بها كلها بعبارة أخرى: الكلّي هو مجموعة الخصائص أو
الصفات الأساسية التي تشترك فيها مجموعة من الأفراد. والتي تميزها كنوع أو كجنس عن
غيرها من أنواع أو أجناس. ومن المسلم به أن لكل فرد من هذه الأفراد خصائص عارضة
أو شخصية يتميز بها عن غيره. وهذه لا علاقة لها بالكلّي. أي إن الكلّي هو الاسم أو
الخاصية التي يشترك فيها مجموعة من الأفراد أو الأشياء لوجود صفة أو صفات مشتركة بين
هذه الموجودات مثل: الإنسانية - الحيوانية - فلم - كتاب - حذيفة... الخ.

معنى هذا أن وجود خاصية أو مجموعة خواص مشتركة بين الموجودات أمر ضروري
لوجود الكلّي.

وإذا جاز لنا أن نميز بين الكل وبين الكلّي قلنا:

١ - إن الكل من حيث هو كل يكون موجوداً في الأشياء الخارجية. أما الكلّي من
حيث هو كلّي فلا وجود له إلا في الذهن والتصور فقط.

٢ - إن الكل يعد بأجزائه بحيث يكون كل جزء داخلياً في قوامه. أما الكلّي فإنه لا
يعد بأجزائه، فضلاً عن أن الجزئيات لا تدخل في قوامه.

٣ - إن الكلّي يكون مفوماً للحرثي والكل يكون مفوماً بالخزء. بعبارة أخرى:
طبيعة الكل لا تقوم بالأجزاء التي هي بل تقوم معها، أما طبيعة الكلّي فإنها تقوم بالأجزاء
التي هي

٤ - إن طبيعة الكل لا تصير هي الجزء وأما طبيعة الكلّي فإنها تصير بعينها جزئية
مثل الإنسان إذا صار هذا الإنسان

٥ - إن الكل لا يكون كلاً لكل حرة وحده لو ائرد اما الكلي فإنه يكون كلياً معمولاً على كل جرني فالإنسانية محمولة على الشخص الواحد

٦ - إن أحرء كل «كل» متناهية وليس أحرء كل «كلي» متناهية فالكل حريته لا حصر لها

٧ - إن الكل يحتاج من حيث هو كل إلى حضور أحرءه كلها معاً، اما الكلي فلا يحتاج إلى أن نحضر أحرءه معاً.

٥٧ - الوجودية Existentialism

مع أن الفاظاً مثل الوجود والموجود كانت وما زالت معروفة منذ أمد بعيد... إلا أن مصطلح الوجودية كمذهب أو اتجاه لم يكن له من قبل وجود بهذا المعنى الذي سوف نأتي على ذكره الآن لأن الوجودية كمذهب أو اتجاه (ونقول مذهب بعذر شديد) أصبحت معروفة ومتشرة في الفترة الأخيرة من فلسفتنا المعاصرة وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى والثانية.

وفي محاولة من البعض لتفسير نشأة الفلسفة الوجودية وذووعها انتهى إلى أنها جاءت كرد فعل على الاتجاه المثالي الذي كان سائداً آنذاك... وهذا الرأي ليس صحيحاً كل الصحة لأن الرد على الاتجاه المثالي جاء على لسان الفلسفة البرجماتية وعلى لسان برجسون أيضاً إلى جانب موقف الوجودية بطبيعة الحال.

وقد ذهب سارتر في تفسيره لظهور الوجودية ومحاولة منه لتدعيم موقفها ذكر في كتابه الوجودية نزعة إنسانية... أن الوجودية نظرية نحمل الحياة الإنسانية ممكنة، ونؤكد أن كل حقيقة وكل فعل يستلزم وسطاً وذاتاً إنسانية.

على أن هذا الذي ذهب إليه سارتر ليس صحيحاً البتة لأن كل فلسفة في رأينا إنما هي محاولة لجعل الحياة ممكنة

لأن الفلسفة بمعنى ما، محاولة لكشف الحقيقة والتي ينبغي أن يدركها الإنسان لكي يكتف نفسه (حياته) معها.

ولم تكن هذه هي الصعوبة الوحيدة المتعلقة بشأة الفلسفة الوجودية بل إن ثمة أمراً آخر له أهميته وهو أن بعض المثاليين الشرعيين لهذه الفلسفة يرفضون أولاً تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة الوجودية ويرفضون أيضاً أن يطلق عليهم فلاسفة وجوديون سارتر وميرلا

بوتني *Merleau-Ponty* وسيمون دي بوفوار يفلسون لقب فيلسوف وجودي، لكن هناك من رفض ذلك مثل هيدجر وكارل يسرر وحتى كيركيجور الذي يعد الرعيم الروحي لهذه الفلسفة

أصم إلى ذلك أن هناك أمراً آخر وهو أن الوجودية قد انقسمت فيما بينها - شأن قصة الإيمان بالله - إلى فريقين بحيث تستطيع أن تقول إن هناك وجودية مؤمنة وأخرى ملحدة . توجد وجودية متدنية وأخرى غير متدنية (الوجودية الملحدة). (سارتر مثلاً ويقال له جيريل مارسيل أو كيركيجور وهيدجر).

ثم إن الوجوديين أيضاً مختلفون في العلاقة بين الماهية والوجود... هل أنا أوجد أو لا ثم أحقق ماهيتي، وفي هذه الحالة يكون الوجود سابقاً على الماهية أم أن الماهية توجد أولاً ثم يأتي وجودي محققاً لهذه الماهية. أم من جهة ثالثة الوجود مساوٍ للماهية في الوجود بحيث لا يبقى الواحد منهما الآخر

فالغالبية الكبرى من الوجوديين على أن الوجود يسبق الماهية لكن هناك من ذهب إلى غير ذلك حيث ذكر هيدجر أن الوجود هو الماهية.

وهكذا يصل إلى آراء متعارضة في داخل هذه الفلسفة الوجودية فمس نظرية ثمرل الإنسان عن العالم عند كيركيجور إلى أخرى تصوره في العالم بصورة جوهرية عند هيدجر ثم عند سارتر وميرلو بوتني. ومن الذات المنزلة أمام الله كما يتصورها كيركيجور إلى وجود مرتبط ارتباطاً جوهرياً بالتتابع العميق للأجيال وبالانصال مع الآخرين عند يسرر^(١)

على أنه رغم هذه الصعوبات فإن ما يميز - بلا شك - الفلسفة الوجودية هو أنها فلسفة ملصقة بي، بالفرد، بالإنسان إنها فلسفة تهتم بالوجود الفردي العيني حيث تبدأ منه وتسير من خلاله وتنتهي إليه. ولهذا كان ثمة شبه كبير للغاية بينها وبين التصوف من هذه الناحية وينبغي أن ننتبه إلى أن المقولات التي تشغل الوجودي هي مقولات فردية كالهم والفلق والحربة والاختيار والباس والضرورة وغيرها.

ومن أهم التعريفات التي ذكرت للوجودية ذلك التعريف الذي ذهبت فيه الناحية الأمريكية حزين إلى القول إن الفلسفة الوجودية جهد لإدراك الطبيعة الإنسانية في حدود

(١) سعد عبد المرير: مشكلة الحربة في الفلسفة الوجودية، ص ٣٥ - ٣٩، مكتبة الانجلو المصرية سنة

إنسانية ودون اللجوء إلى ما هو فوق الإنسان أو إلى ما يمكن أن يدعوه تحت الإنسان (هل المقصود هنا ما قبل الإنسان وما بعده كما هو الحال فيما قبل الطبيعة وما بعد الطبيعة ؟) ^(١)

ومن التعريفات الهامة أيضاً ما ذهب إليه E. L. Allen في كتابه الوجودية من الداخل إلى القول إن الوجودية محاولة للتعلّص من وجهة نظر الممثل بدلاً من التعلّص كما هو مألوف من وجهة نظر المشاهد.

أي أن الفلسفة الوجودية كما أشرنا هي تلك الفلسفة التي تجعل الذات هي الكل في الكل هي تلك الفلسفة التي تجعل التجارب الشخصية والنظرة الذاتية هي المقياس والمقياس الذي تقاس به كل تحركاتها نحو الآخرين.

٥٨ - العقل المنفعل ^(٢)

العقل:

ولنتظر الآن في جزء النفس الذي به تعرف وتفهم سواء أكان هذا الجزء مفارقاً أم لم يكن مفارقاً من حيث المقدار بل حسب العقل فقط. ولعلنا أن نفحص ما يميز هذا الجزء وكيف يحصل.

العقل أو الفكر:

المنفعل... إذا كان المنفعل إذاً شبيهاً بالإحساس فيكون التفكير إما انفعالاً عن المعقول وإما أمراً آخر من هذا الجنس... يجب إذاً أن يكون هذا الجزء من النفس لا يتفاعل مع قدرته على قبول الصورة وأن يكون بالقوة شبيهاً بهذه الصورة دون أن يكون هذه

(١) المرجع السابق ص ٣٧

(٢) كتاب النفس لأرسطو طاليس، ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة الأب جورج شحاتة فواتي دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، عام ١٩٦٢ م ص ١٠٨ - ١١٦

الصورة نفسها، وأن يكون العقل سالبية إلى المعقولات كسبة قوة الحس إلى المحسوسات

يجب إذاً أن يكون العقل بالضرورة من حيث أنه يعقل جميع الأشياء غير مترج كما يقول ألكساجوراس وحتى يستطيع أن يأمر أي يعرف لأنه حين يظهر صورته إلى جانب الصورة الغريبة فإنه يعترض سبيل هذه الصورة ويحول دون تحقيقها وإذاً أليست له طبيعة تحسه إلا أن يكون بالقوة وهكذا فإن هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلاً (أعني بالعقل ما به تفكر النفس وتصور المعاني) ليس شيئاً بالفعل قبل أن يتفكر ولهذا السبب أيضاً يجدر بنا ألا نقول إن العقل يمتزج بالجسم إذ يصبح عندئذ ذا صفة محدودة إما بارداً أو حاراً بل قد يكون له عضو من الأعضاء مثل قوة الحس ولكن في الواقع ليس له أي عضو. ولذلك قد أصاب من زعم بأن النفس مكان الصور على أن هذا لا يصدق على النفس بكلبتها بل على النفس العاقلة ولا يصدق على الصور بالقوة. أما إن عدم انفعال قوة الحس وعدم انفعال قوة العقل لا يشابهان فهذا بين إذا نظرنا إلى أعضاء الحس والحاسة ذلك أن الحاسة لا تقوى على الإدراك عجب تأثير محسوس قوي مثال ذلك أننا لا ندرك الصوت عجب سماع أصوات شديدة وكذلك لا نستطيع أن نبصر أو نشم عجب رؤية ألوان شديدة أو روائح شديدة لأن العقل عندما يعقل معقولاً شديداً فإنه على العكس يكون أكثر قدرة على تعقل المعقولات الضعيفة، ذلك أن قوة الحس لا توجد مستقلة عن البدن على حين أن العقل مفارق له إلا أن العقل متى أصبح المعقولات.

العقل المستفاد:

على المعنى الذي نسمي به العالم ذلك الذي بالفعل (وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع أن يتفكر إلى الفعل بنفسه) فإنه يكون مع ذلك بالقوة بنوع ما لا كما كان قبل أن يتعلم أو يحصل وأيضاً فإنه يكون عندئذ قادراً على أن يعقل ذاته.

كيف تدرك الصورة والماهية:

ولما كان المقدار يختلف من ماهية المقدار والماء يختلف عن ماهية الماء (والأمر كذلك في كثير من الأشياء الأخرى لا في جميعها لأن بعضها يتطابق) فإذا نحكم على ماهية اللحم وعلى اللحم نفسه إما تقوى محتلفة وإما بنفس القوة ولكن بطرق شتى لأن اللحم لا يوجد مستقلاً عن المادة. بل هو كتحويل الألق. صورة معينة في مادة معينة. إننا نحكم إذاً بقوة الحس على البارد والحار وعلى جميع الصفات التي تكون عن تناسب في اللحم ولكنا نحكم بقوة أخرى إما معارفة للحس وإما مصافة إليها كنسبة الخط

المنكسر حين يستقيم إلى الحط المكسر نفسه على ماهية اللحم وكذلك أيضاً في المحردات. فالمستقيم يشبه تحوير الألف لأنه من المتصل، إلا أن ماهيته إذا كانت ماهية المستقيم محتلفة عن المستقيم شيء آخر ولنقل مثلاً إن المستقيم هو الروح إنه إذا بقوة أخرى محتلفة أو بمس القوة ولكن بطرق أخرى يميزها على وجه العموم.

فكما أن موضوعات المعرفة معارفة لهيولاهما فالأمر كذلك في (أفعال) العقل

بعض الصعوبات:

وها هنا صعوبة: إذا كان العقل بسيطاً ولا منفصلاً. وكان كما يقول «انكساجوراس» لا يشارك أي شيء آخر فكيف يعقل إذا كان التفكير انفعالاً ما؟؟ ذلك أنه من حيث أن شيئاً مشتركاً في أمر فنقول عن أحدهما إنه يفعل وعن الآخر إنه يفعل وأيضاً: هل العقل نفسه معقول؟ لأنه عندئذ إما أن يكون في المعقولات الأخرى عقل إذا لم يكن معقولاً بشيء آخر غير ذاته، وإذا كان المعقول واحداً بالنوع، وإما أن يكون هناك عنصر غريب يمتزج بالعقل هو الذي يجعله معقولاً كما هو الحال في المعقولات الأخرى، أم هل الأوّل بنا أن نعود إلى تمييزنا السابق عن الانفعال من أنه يتم بفضل عنصر مشترك فنقول إن العقل هو بالقوة ويوجه ما المعقولات نفسها إلا أنه بالفعل ليس أي واحد منها قبل أن يعقل؟.

ويجب أن يكون الأمر فيه كالحال في الملح الذي لم يكتب عليه شيء بالفعل فهذا بالضبط هو الحال في العقل. وأيضاً فإن العقل نفسه معقول كسائر المعقولات ذلك أنه فيما يختص بالأمور غير الهولانية العاقل والمعقول واحد لأن العلم النظري وما يعرفه شيء واحد. (أما لماذا لا نفكر دائماً فسوف نفعل عن ذلك) وعلى العكس الأشياء الهولانية لا توجد فيها المعقولات إلا بالقوة فقط ويترتب على ذلك أن الأشياء الهولانية تعرى عن العقل (لأن العقل بالقوة لهذه الأشياء بدون هيولاهما) أما العقل فهو معقول.

٥٩ - العقل الفعّال

العقل المنفصل والفعال:

ولكن ما دنا في الطيمة كلها مميّز أولاً ما يصلح أن يكون هيولي لكل نوع (وهذا بالقوة لجميع أفراد النوع) ثم شيئاً آخر هو العلة والفاعل لأنه يحدّثها جميعاً، والأمر فيها كالنسة بين الفن إلى هيولاء، فمن الواجب في النفس أيضاً أن يحدد هذا التميز. ذلك أننا

سير من جهة العقل الذي يشبه الهيولى لأنه يصحح جميع المعقولات ومن جهة أخرى العقل الذي يشبه العلة الماعلة لأنه يحدثها جميعاً كأنه حال شبيه بالضوء، لأن الضوء أيضاً يوحى ما يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالعمل وهذا العقل هو المعارف اللامتعل عبر الممتزج من حيث أنه بالجواهر فعل لأن الفاعل دائماً أسمى من المتفعل والمدأ أسمى من الهيولى والعلم بالفعل هو وموضوعه شيء واحد أما العلم بالقوة فهو متقدم بالزمان في العدم ولكنه ليس متقدماً بالزمان على الإطلاق ولا نستطيع أن نقول أن هذا العقل يعقل تارة ولا يعقل تارة أخرى وعندما يفارق قطب يصبح مختلفاً عما كان بالجواهر وعندئذ فقط يكون خالداً وأزلياً. (ومع ذلك فإننا لا نذكر لأنه غير متفعل على حين أن العقل المتفعل فاسد) وبدون العقل الفعّال لا نعقل.

٦٠ - أفعال العقل : تعقل الأشياء المركبة والأشياء اللانقسمة

الحكم يؤلف أو يفرق :

يحصل تعقل الأشياء اللانقسمة في الأمور التي لا يمكن أن يقع فيها غلط ولكن الأشياء التي يجوز عليها الخطأ والصواب ففيها تركيب من معانٍ وكأنها معنى واحد. وكما يقول أنبساطقليس : وحيث ظهر إلى الوجود رؤوس كثيرة لا رقاب لها ثم اجتمعت بعد ذلك بالمحبة، فكذا هذه المعاني كانت متفرقة أولاً ثم أصبحت مركبة مثال ذلك معاني ما لا يقاس وقطر المربع. أما فيما يخص بالأشياء الماضية والمستقبله فإن الزمن يتدخل كمصنوع مضاف في تركيبها ذلك أن الخطأ يوجد دائماً في التركيب لأننا حين نحكم على الأبيض أنه لا أبيض فإننا ندخل اللاأبيض في التركيب. ويمكن أيضاً أن نسمي جميع هذه المركبات قسمة مهما يكن من شيء فليس الخطأ والصواب في قولنا أن كلبون أبيض فحسب بل كذلك في أنه كان أو سيكون. والمبدأ الذي يوجد كلاً من هذه المركبات هو العقل.

تعقل المعاني الكلية :

ولما كان اللانقسم يقال على مقيس. إما اللانقسم بالقوة، وإما بالعمل فليس ما يمح أن نعقل اللانقسم عندما نعقل الطول (لأنه لا ينقسم بالفعل في رسم لا متقسم والرمز يكون متقسماً أو لا متقسماً كالطول، فلا نستطيع إذًا أن نقول ما جره الطول الذي يعطله العقل في كل نصف من الزمن لأن الكل إذا كان متقسماً فالنصف لا يوجد إلا بالقوة

ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة فإنه يقسم الرمز كذلك وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالاً كثيرة فإذا عقل العقل الطول مكوناً من مصعين فإنه يعقل في رمز مكون أبصاً من مصعين أما اللامقسم بالصورة لا بالكم فإنه يعقله في رمز لا يقسم ويعمل للنفس لا منقسم ومع ذلك فإن تعقل اللامقسم ورمز هذا التعقل بالعرض فقط لا على نحو اللامقسم بالفعل

ذلك أما نعقله على نحو ما يعقل أن اللامقسم بالفعل لا منقسم ومع ذلك فإن هذا اللامقسم بالفعل يوجد فيه شيء لا منقسم (ولكنه لا مفارق أبصاً) هو الذي يحدث وحده الزمن والطول وهذا العنصر اللامقسم موجود كذلك في كل متصل زمناً كان أو طولاً. والنقطة وكذلك كل قسمة وكل ما لا ينقسم على هذا النحو تتضح لنا كالحال في العدم ونستطيع أن نقول كذلك في الأحوال الأخرى كالحال مثلاً في معرفة الشر أو الأسود لأننا بأضدادهما نعرفهما بنحو ما ولكن العقل الذي يعرف يجب أن يكون هذا الضد بالقوة وأن يكون وإياه شيئاً واحداً. فإذا وجدت علة لا صد لها عقلت نفساً وتكون موجودة بالفعل ومفارقة.

قد يكون العقل صادقاً دائماً:

جملة القول: كل قضية تثبت محمولاً لموضوع كالحكم نفسه وذلك فهي دائماً إما صادقة وإما كاذبة وليس الأمر في العقل كذلك وإنما إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو صادق دائماً ولكن ليس حين يثبت محمولاً لموضوع لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحسوسه الخاص يكون دائماً صادقاً وأما إذا كان الأبيض إنساناً أو لا إنساناً فالإدراك ليس دائماً صادقاً في هذه المعرفة كذلك الأمر في الأشياء العارية عن الهيولى.

٦١ - آراء أرسطو في العقل

كان أرسطو يرى أن الجسم الواحد لا يحتوي على أكثر من نفس واحدة وأن هناك تدرجاً بين وظائفها المختلفة. ومع ذلك فإن وحدة النفس لم تكن شديدة الوضوح في مذهبه كما قد يبدو لأول وهلة فإن تعريف النفس بأنها صورة لجسم عضوي آلي ليس كافياً في تقرير هذه الوحدة إذ يحرج العقل من نطاقها لأن يختلف عن الوظائف التسمية الأخرى في أنه لا يحتاج إلى استخدام أي عضو من أعضاء الجسم.

وقد رأينا أن تعريف النفس لدى ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام كان أكثر اتساقاً من تعريف أرسطو مع القول بتدرج مظاهرها أو وظائفها كذلك يبين أن أما الوليد ابن رشد استطاع الاعتماد على آراء ابن سينا في هذه المسألة إلى حد كبير فاتحدتها أساساً لنظرية جديدة تقرر وحدة النفس على نحو أكثر اتساقاً مما ذهب إليه أرسطو وشراحه من الإعرين والمسلمين ومن ثم فقد كَوَّنَ هذا الفيلسوف لنفسه رأياً فذاً عن طبيعة النفس عندما يبين أنها ذات غير حسية وصورة للبدن في آن واحد، وإنما كان رأيه جديداً لأنه تحرر من الصعوبات التي كانت تكتنف موضوع العقل في الفلسفتين المشائية والإسلامية وكانت نظريته في الاتصال بين العقل الفعال والعقل الهولاني ثمرة توفيقه بين أرسطو وآراء ابن سينا.

وقال أرسطو في الجزء الثاني من كتابه عن النفس: «أما فيما يخص العقل فليس هناك شيء بديهي بشأنه ومع ذلك فإنه يبدو أن يكون ذلك نوعاً جديداً من النفس مختلفاً جداً وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كما يفارق الخالد الشيء القابل للفساد». وربما غلب على الظن أنه يؤكد هذا الخلود بالنسبة إلى مختلف الوظائف العقلية ولكن ليس ثمة ما يبرر هذا الظن فإنه يفرق بفرقة واضحة بين كل من العقل الهولاني والعقل الفعال أي بين ذلك العقل الذي هو مجرد استعداد يمكن الإنسان من إدراك معاني الأشياء أو صورها وبين ذلك العقل الذي ينتزع هذه المعاني فعلاً ولا شك في أن هذه التفرقة قد أدت إلى اضطراب فكرته عن وحدة النفس.

والآن يجب علينا أن نبين ما الذي يريده أرسطو بكل من هذين العقلين: أما العقل الهولاني أو المنفعل عنده فهو ذلك الجزء من النفس الذي من شأنه أن يكون محلاً أو مستودعاً يقبل معاني الأشياء ويصير كل المعقولات ويجب أن تكون نسبة هذا العقل إلى المعقولات كنسبة المادة إلى الصورة أو القوة إلى العقل مع بقاءه على استعداده لقبول المعاني دون أن يتحد بها ويمكن بيان الصلة بينه وبين المعاني إذا قلنا إن الصلة بينه وبينها تشبه الصلة التي توجد بين القوة الحسية وبين الأشياء الخارجية^(١).

فكما أن الإحساس لا يختلط بالأشياء المحسوسة ولا يتحد معها كذلك الأمر فيما يتعلق بهذا العقل فإنه محل للمعاني ولكنه مستقل عنها^(٢).

وليس لهذا العقل وجود معين محدد قبل أن يدرك المعاني وهذا هو السبب في أننا إذا نظرنا إلى النفس من هذه الناحية بدت لنا كمجرد مكان تحتضن فيه صور الأشياء أي معانيها ولا يستخدم هذا العقل أي عضو من أعضاء الجسم وهذا هو وجه الخلاف بين القوة العقلية والقوة الحسية، فإنه مؤثر حسي شديد لا يتيح للعصوان بحس ما هو أقل منه شدة في حين أن الأمر على خلاف ذلك فيما يتصل بالقوة العاقلة إذ لا يبدو العقل المتفعل أقل قدرة عندما ينتقل من موضوع عقلي قوي إلى موضوع عقلي أحر أقل قوة منه^(١).

وقد وضح أرسطو السبب في الاختلاف بين كل من هاتين القوتين بقوله: «لا توجد القوة الحسية في الواقع مستقلة عن الجسم أما العقل فهو معارق له»^(٢).

وحيثما ينتقل هذا العقل من القوة إلى الفعل أي من مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية، يصبح قادراً على التفكير في نفسه فهو يشبه لوحة ملساء لم يكتب عليها شيء بالفعل، ولكن ينبغي ألا يفهم من هذا التشبيه أنه جوهر مادي حقيقة بل يجب القول بأنه الشرط الأول للمعرفة أو بعبارة حديثة أنه الاستعداد العاطري الذي لا بد منه حتى تتحقق عملية الإدراك.

وبالجملة فالعقل المتفعل في نظر أرسطو هو جزء النفس الذي يتشكل بالصور العقلية ويقبلها وهو يشبه في ذلك المادة الأولى التي تقبل مختلف الصور التي تتحدد معها^(٣) غير أن هناك غارفاً كبيراً بينه وبين هذه المادة فإن هذه الأخيرة تنخصص بالصور التي تتصل بها وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالعقل المتفعل لأنه يظل مستقلاً عن كل صورة يقبلها.

ومهما يكن من طبيعة هذا العقل فإنه يعجز عن إدراك أي شيء بنفسه أي بطريقة إيجابية لأنه - كما يقول أرسطو - عقل بالقوة أي مجرد استعداد وكل شيء بالقوة لا يمكن أن يصبح شيئاً بالفعل إلا بتأثير شيء آخر يوجد وجوداً فعلياً ويخرج العقل المتفعل من القوة إلى الفعل بتأثير الصور العقلية ولكن تبقى بعد ذلك صعوبة يجب التغلب عليها وهي كيف تستطيع هذه الصور إخراج العقل المتفعل من القوة إلى الفعل إذا كانت هي الأخرى أشياء بالقوة، بمعنى أنها لا توجد مستقلة إذ إن الصور الخيالية تطوّر عليها، ولذا لما أراد أرسطو حل هذه المشكلة لم يحدد بدءاً من القول بوجود مبدأ آخر يطلق عليه اسم العقل

Ibid 429 1-5.

Ibid 429, h.

Ibid III 430 a. 1-5 Voir aussi Hamelin's Systeme d'Aristote P.386-387

(١)

(٢)

(٣)

الفعال بحيث يكون هو الآخر حراً من العنق فقال: «في الواقع يعرف المرء في النفس من جهة بين العقل الذي يشبه المادة سبب أنه يصير جميع المعقولات ومن جهة أخرى بين العقل الذي يصنع المعقولات بمعنى أنه حالة ما شبيهة بالصورة»^(١)

فالعقل الفعال يلتقي ضوءه على الصور الخيالية حتى تخرج منها الصور العقلية إلى العقل بعد أن كانت موجودة فيها بالقوة وذلك شأن الضوء الذي يعبر الأشياء فتبدو ألوانها التي كانت مستترة بعمل الظلام ولكن هاملان (Hamelin) يرى أننا إذا قلنا مع أرسطو بأن العقل الفعال يشبه الضوء كان معنى ذلك أننا نجعل له وجوداً مستقلاً عن البدن وعن كل ما به ممتلئ أو أثر من آثار الجسم، ومن ذلك الصور الخيالية وكان معناه أيضاً أنه من جنس مخالف لجوهرنا وأنه يكاد يكون شيئاً خارجاً عن النفس وفي ذلك يقول هاملان: «إن هذا التشبيه لا يقدمنا كثيراً فإن الإضاءة تظل دائماً فعلاً من الأفعال كذلك لا يؤثر العقل الفعال إلا لأنه يحتوي على الصورة [العقلية] وحيث أن يكون هذا العقل في نهاية الأمر شيئاً آخر سوى صورة عقلية مجردة ومفارقة للمادة. وهذه الصورة المفارقة هي التي تثير الصورة التي تنطوي عليها المادة الخيالية وتدعوها إليها إذا صح هذا التعبير ولكن إذا قلنا بأن العقل الذي يصنع المعقولات صورة كان معنى ذلك أننا نثير مشكلة كبرى وهي أنه من جنس مفارق إذ لا تصبح للعقل الفعال الذي هو صورة مجردة أية صلة بالجسم فهو يدرك دون عضو وفي هذه الحال نشأ هل هو جزء منا»^(٢).

وحقيقة لقد وصف أرسطو هذا العقل بصفات تسمو به عن عالم الإنسان وعن هذا العالم الطبيعي فقال: «ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارة ولا يفكر تارة أخرى فمضى فارق [البدن] فإنه يصير على غير ما كان عليه... وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد في حين أن العقل المنفصل قابل للفساد»^(٣).

٦٢ - آراء الاسكندر الأفروديسي

ترك أرسطو مشكلة العقل غامضة على النحو الذي رأيناه منذ قليل. ولذلك أخذ شراحه يفترون هذا العموس ويحاولون إيجاد حل لهذه المعضلة. فذهب بعض هؤلاء وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي وهو من أشهر شراح الإغريق للفلسفة الأرسطوطالية

ibid 490a 10-15

Hamelin. Systeme d'Aristote P 100

De Anima 430 11130.29

(١)

(٢)

(٣)

إلى القول بأن العقل الفعّال الذي يصح المعقولات ليس جزءاً من أحرار النفس أو وظيفة من وظائفها بل هو الإله الذي يتمثل في نفوس البشر ويقوم مقامهم في إدراك معاني الأشياء ويمكن أن نسب إلى الإسكندر العصل فيما لبقته نظرية النفس والعقل في فلسفة أرسطو من أهمية بالغة في القرون الأخيرة التي ازدهر فيها التفكير الإغريقي وفي أثناء القرون الوسطى لدى المسلمين والمسيحيين في أوروبا ذلك لأن ذلك الشارح لما أراد تفسير النص الذي ذكرناه مدّ قليل استدع فكرة جديدة عن طبيعة النفس الإنسانية ولم تكن هذه الفكرة على وفاق مع روح مذهب أرسطو كما يقول الشراح الآخرون ومن بينهم ابن رشد ولكنها أثرت على الرغم من ذلك تأثيراً بعيد المدى في آراء الفلاسفة بعده في العقل والتصرف.

أما وجهة نظر الاسكندر فتتلخص في أن أرسطو استطاع التفرقة بين ثلاثة عقول هي: العقل الهولاني أو المتفعل، والعقل المكتسب، والعقل الفعّال وقد كان هذا هو الأساس الذي اعتمد عليه الإسكندر الأفروديسي في تفسير المعرفة الإنسانية^(١). فقد فسّر هذه المعرفة بأن النفس إذا أدركت إحدى الصور العقلية فإنها تتحد بها وتصبح معها شيئاً واحداً ومعنى ذلك أنها لا تفرق عن المعقولات إلا إذا كانت موجودة بالقوة أي على هيئة استعداد لقبولها ومعنى ذلك بعبارة أكثر وضوحاً أن النفس لا تختلف عن المعقولات إلا إذا لم تكن قد أدركتها بعد. وبناء على ذلك يجب التسليم بأن النفس تحتوي على مبدأ يوجد بالقوة وليس فيه أي شيء بالفعل ولكنه يستطيع أن يصير جميع المعقولات أي يتحد معها وهذا هو العقل المتفعل لدى أرسطو وهو الذي يطلق عليه الإسكندر اسم العقل الهولاني أو المادي. وليس هذا العقل لديه ذات مادية حقيقية فإذا اتحد مع إحدى الصور نجم عن ذلك وجود ذات معينة والمراد بهذا الوصف أن العقل مجرد استعداد لإدراك حقائق الأشياء كما أن المادة تقبل جميع الصور. كذلك رأى هذا الشارح أن العقل الهولاني قابل للفساد كما كان يقول أرسطو، بل ذهب إلى أنه يموت بالفعل.

وبليه في المرتبة عقل آخر هو العقل المكتسب وقد قال الإسكندر وفوق هذا العقل المادي الذي يستطيع إدراك كل شيء والذي لا يدرك شيئاً على الرغم من ذلك يوجد العقل المكتسب أو عبارة أدق العقل الذي هو في طريق الاكتساب وهو العقل الذي يترك والذي يتخل من القوة إلى الفعل وهو العقل الأول بعد أن اتحد بالصور أو المعاني العقلية

ويأتي في آخر الأمر عقل ثالث هو العقل الفعّال الذي يحمل العقل المادي عقلاً مكتسباً وهو السبب الذي يحرّج العقل من القوة إلى الفعل أي من مجرد الاستعداد إلى القدرة على الإدراك. فهو صورة مجردة ومعارفة للمادة غير أنه لا يتصل بالعقل المادي إلا في الوقت الذي نفكر فيه النفس وهو غير قابل للمعاد. وحيث فهو خالد، وهو كائن إلهي وهو الذي يخلق الأشياء التي يحتوي عليها ذلك القمر ويدبر أمرها. كذلك هو الذي يخلق العقل المادي بصفة خاصة فإذا اتحد به الكل يدرك الأشياء فإنه لا يتصل به اتصالاً لا انفصام عنه بل هو قابل للانفصال عنه ويفصل عنه بحسب الحقيقة وبمجرد انتهاء العملية العقلية ينتهي إدراك المعقولات أي أن الاتحاد بين العقلين رهن بالوقت الذي تستمر فيه عملية الإدراك العقلي ويتضح لنا من هذا الوصف أن الإسكندر يفرق على نحو لا مجال للشك فيه بين كل من العقل الفعّال والعقل بالقوة أو المادي وأنه يجعل الأول ذاتاً مستقلة ليست من هذا العالم الحسي وسوف تبين لنا قوة الصلة بين مذهبه في تفسير المعرفة الإنسانية وبين آراء فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل. وسنرى كذلك ما وجهه فيلسوف قرطبة إلى هذا المذهب من نقد.

ولكن ينبغي لنا ألا نسوي على الرغم من ذلك بين نظرية المعرفة لدى الفلاسفة المسلمين من أتباع الأفلاطونية الحديثة وبين هذه النظرية عند الإسكندر تسوية تامة. ذلك أن الفارابي وابن سينا لا يقولان مثله: إن العقل الفعّال هو الله ولكنهما يذكران أنه آخر المعقول المفارقة أو أرواح الملائكة ومهما يكن من شيء فإن وجه الشبه بين النظريتين واضح جداً على نحو يدعو إلى العجب.

٦٣ - آراء تيمستيس Themistius

أعرض هذا الشارح عن تفسير الإسكندر ولم يرتضه لأنه كان يعتقد أن هذا الشارح لم يصب كبد الحقيقة وإنما أخطأ في فهم رأي أرسطو ولم يفسره على النحو الذي كان ينبغي له أن يفعل ويرجح السبب في ذلك إلى أن تيمستيس ينكر أن أرسطو كان يرى أن العقل الفعّال هو الله الذي يفكر في نفوس الشر وذلك لأن هذا العقل جزء منا أو هو حقيقتنا بعبارة أصح كذلك بحثلف تيمستيس عن الإسكندر من جهة أخرى أي فيما يتصل بطبيعة العقل بالقوة أو المادي فهو لا يرى مثله أن هذا العقل قابل للمعاد ولذلك سجدته يضطر إلى التحايل على النص الصريح الذي ذكره أرسطو في هذا الشأن فقال: إن هذا الفيلسوف إنما يتحدث عن ماء العقل المشترك أي العقل الذي يكونه الإنسان مكوناً من

نفس وجسم ويريد بذلك العقل الذي هو محل الاعمال كالمعصب والشهوة^(١) ومن هذا يتبين لنا أن تيمستيس يعرف في الواقع بين ما يسميه العقل المشترك وبين ما يطلق عليه اسم العقل بالقوة وقد طلق هذا الشارح نظرية تعاقب الصور على مادة واحدة على الوظائف العقلية في النفس. ترتب العقول على هذا الأساس وجعل العقل العقل الآخر وطائفة النفس أو آخر صورها أو صورة الصور^(٢) فقال: «إن هذه الصورة الأخيرة هي وحدها الصورة المجردة بمعنى الكلمة أو بالأحرى هي صورة الصور وكل واحدة من الصور الأخرى مادة وصورة في نفس الوقت وآخر هذه، واسماها العقل العقل الذي يبلغ من الكمال يمكن أن يكون مادة له^(٣). وسرى كيف اختلفا مع ذلك اختلافاً كبيراً في فهمه. ويجب أن نذكر في نهاية الأمر أن «تيمستيس» وإن قال بأن العقل الهولاني غير قابل للفساد فإنه يعترف من جهة أخرى بأن هذا العقل مشترك بين جميع أفراد البشر كما هي الحال أيضاً في العقل الفعال ولم يستطع «توماس الاكويني» - أو لم يشأ - التفرقة بين رأي تيمستيس في هذه المسألة وبين رأي أبي الوليد ابن رشد فنسب إلى هذا الأخير آراء الأول.

٦٤ - آراء أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين

اختلف فلاسفة الإسلام في تحديد عدد العقول وطبيعة كل عقل منها ويمكن إرجاع اختلاف آرائهم في تلك المسألة إلى هذا السبب وهو أنهم اختلفوا في تحديد طبيعة العقل الهولاني. ويبان ذلك أنهم انقسموا إلى فريقين فذهب الغالبية الكبرى من بينهم إلى ما ذهب إليه الإسكندر الأفروديسي فقالت: إن هذا العقل مجرد استعداد في الإنسان ولذا فإنه ينفى مع الجسم. ويدكر ابن رشد أن فلاسفة العرب قبله كانوا من أنصار مذهب الاسكندر وإن خالفوه بعض الشيء في تحديد طبيعة العقل الفعال. ثم يرد عليهم مذهبهم بأن أرسطو لو جعل العقل الهولاني مجرد استعداد لقبول معاني الأشياء لترتب على ذلك أنه يقرر وجود استعداد غير ذي موضوع أي وجود استعداد لا ينسب إلى جوهر أو ذات معينة وذلك أمر لا يقبله العقل وقد استطرده الشارح الأكبر فقال: إن الإسكندر وحده هو الذي مَرَّ أرسطو على هذا النحو وإن جميع الفلاسفة المعاصرين له رفضوا رايه كذلك

Ibid. Duham T IV P. 393

(١)

(٢) وهذا ما فعله ابن رشد فيما بعد

Ibid. Duham. T IV P. 396

(٣)

رده تيمستيس لشاعته ومن ثم فإن رأيه مختلف جداً عن آراء أبي نصر الفارابي وغيره. من الحكماء المسلمين الذين كانوا يقولون. لم يكون المرء فيلسوفاً كاملاً إلا إذا كان على رأي الإسكندر^(١) ودهت طائفة قليلة إلى تعضيد رأي تيمستيس وهو الفائل بأن العقل الهولائي ليس مجرد استعداد بل هو ذات عقلية مجردة عن المادة إذ كيف يكون الأمر على خلاف وقد قال أرسطو. إنه من الواجب أن لا يحتلط هذا العقل بقوى النفس الأغل مه مرتنة. وقد وفق أبو الوليد ابن رشد بين هاتين الطائفتين حين قال إنه ينبغي ألا يفرق بين العقل الهولائي والعقل العمال، بل يجب القول بأنهما مظهران لذات عقلية واحدة وهي النفس.

ولم يفلن كل من «مونت» و «رينان» إلى هذه الفروق الدقيقة بين آراء أبي نصر وآراء ابن رشد، ولذا فلم يهتديا إلى حقيقة نظرية المعرفة لدى هذا الأخير ومن العجيب حقاً أنهما نسبيا إليه أنه كان يقول بفناء العقل الهولائي مع أنه كان ينص صراحة على خلوده وعلى مخالفته في ذلك لمن سبقه من الشراح وسنعرض بالتفصيل لآراء كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وابن ماجه وابن طفيل في هذه المسألة، حتى نبين أن هؤلاء الفلاسفة كانوا أكثر اتبهاً للأفلاطونية الحديثة منهم لآراء أرسطو ولكي نبرهن على استقلال الفيلسوف القرطبي وابتكاره.

٦٥ - آراء الفارابي

ذكر أبو نصر في مقائته عن معاني العقل^(٢) أن لفظ العقل يطلق ويراد به معاني جمة. فإن العامة تصف به كل ذي فضل شديد الحكم أما المتكلمون فمعبرون به عن تلك الملكة أو القوة التي تميز للإنسان بين الخير والشر. وقد استخدمه أرسطو في كتابه التحليلات *Analitiques* للدلالة على تلك القوة التي يستعين بها المرء للوصول بطريقة مباشرة إلى نتيجة يقينية يستنبطها من بعض المقدمات أو القضايا العامة الضرورية. وقال إن هذه القوة أحد أجزاء النفس وهي التي تكتسب بها المعارف الأولى ومبادئ العلوم النظرية ويقول أبو نصر: إن أرسطو استخدم لمطة العقل في كتاب الأخلاق «*Ethique*» للدلالة على معنى آخر وهو أن النفس تكتسب مع الزمن نوعاً من الخبرة الأخلاقية فتعمد التعرف بين الأفعال الاختيارية التي يجب القيم بها والأفعال الاختيارية التي يجب الإحجام عنها وهما معنى

حامس لهذه الكلمة وهو الذي ذكره أرسطو في كتاب النفس وقد اعتمد العارابي على ما ذكره أرسطو في هذا الكتاب الأخير للفرقة بين أربعة عقول وهي العقل بالقوة أو الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستعاد والعقل المعال.

أما العقل بالقوة فيعرفه بقوله: «هو نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما داته معدة أو مستعدة لأن تتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتحملها كلها صورة لها»

وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور وهذه الذات ليس نبهي ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية منحاذا وللصور التي فيها ماهية منحاذا بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور فهي ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة. ولا نكاد نجد تعريفاً آخر للعقل المنفعل يفوق تعريف أي نصر في مرونته وغموضه أيضاً فإنه من الممكن أن نرجعه إلى آراء «الاسكندر الافروديسي» كما نستطيع العثور على وجه شبه بينه وبين تعريف «تيمستس» ولكن على الرغم من هذه المرونة فإننا نميل إلى اعتقاد هذا الأمر وهو أنه من أتباع الاسكندر لأنه لا يفرق في الواقع بين النفس الإنسانية الجزئية وبين هذا العقل ومعنى ذلك هو أن العقل بالقوة أو العقل الهولاني ليس سوى تلك النفس التي تنهت لقبول المعقولات ويدل على صحة ما نعتقد أن هذا التفسير يقق مع نظرية أي نصر في كل من خلود النفس الكلية والاتصال بالعقل الفعّال لأنه كان يرى أنه لا خلود لكل من النفس الجزئية والعقل بالقوة. ومن التعريف السابق نرى أنه يسوي بين صور المعقولات أو المعاني وبين العقل بالقوة بمعنى أن هذين الأمرين يصحاحان لديه شيئاً واحداً ومع ذلك فإنه يقول أحياناً إن هذا العقل شبيه بالمادة وإنه لا يختلط أو يتأثر بالصور العقلية التي يحتوي عليها ومعنى ذلك أن له ذاتاً خاصة به ويقترب بذلك من رأي «تيمستس» ويمكن التوفيق بين هذين الرأيين المتناقضين لديه بأنه يذهب إلى الرأي الأول إذا كان يتحدث عن هذا العقل حينما يتحد بالمعاني وإلى الرأي الثاني حينما يكون الأمر خاصاً به قبل هذا الاتحاد.

أما العقل بالفعل فهو نفس العقل السابق وقد اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية ثم انتقلت إلى العقل أي الصور التي كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع وينسب لنا أن أنا نصر يسوي هنا بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل وهذا هو ما يبرر عه أحياناً بقوله: إن العقل والمعقول شيء واحد كما تبين ذلك من النص الآن «وهي [النفس] ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها الموجودات صارت تلك الذات عقلاً

بالفعل فإذا حصلت فيه المعقولات التي انترعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن نتزع عن موادها معقولات بالقوة وتلك الدات إما صارت عقلاً بالفعل والتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإما غفل بالفعل شيء واحد بعبء^(١) وهكذا يتضح لنا أن العقل بالفعل لديه هو نفس العقل المادي الذي أدرك بعض المعاني ولم يدرك الآخر وأن كلاً من هذين العقليين مظهر لشيء واحد بعبء وهو النفس الإنسانية وقد فُرق الفارابي على هذا الأساس بين نوعين من المعقولات: يوجد بعضها بالقوة، ويوجد بعضها بالفعل، ويسمى النوع الأول المعقولات الأولى وهي التي تقابل العقل بالقوة ويسمى النوع الثاني المعقولات الثانية وهي التي تقابل العقل بالفعل.

أما العقل الثالث فهو الذي يطلق عليه اسم العقل المستفاد وهو العقل المكتسب الذي يقول به أرسطو. وقد فسر الفارابي حدوث هذا العقل المستفاد على النحو الآتي: وهو أن العقل بالفعل عندما يدرك الصور العقلية تصبح هذه الأخيرة صورة له وحينئذ يتقلب عقلاً مستفاداً كما نص على ذلك في مقالته في معاني العقل: «فالعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد»^(٢)، وبعد هذا العقل الأخير مادة للمعقولات ولكنه في نفس الوقت صورة للعقل الأدنى منه مرتبة وهو العقل بالفعل وهكذا يتبين لنا أن هذا الفيلسوف قد تأثر في هذه المسألة بنيمسوس كما سبق أن أشرنا إلى ذلك لأنه يقول مثله بتدرج الوظائف العقلية في النفس الإنسانية أي بأن العقل بالقوة مادة للعقل بالفعل وأن هذا الأخير مادة للعقل المستفاد وصورة للعقل بالقوة في حين أن العقل المستفاد صورة للعقل بالفعل ومادة للصور العقلية وإنما كان هذا التلرج ضرورياً حتى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجية غير أن هذا النزول لا يتم حقيقة إلا إذا استعانت النفس ببعض قواها الأدنى مرتبة وهي الخيال والحس ومعنى ذلك أن النفس تتبع في إدراكها للأشياء الحسبة طريقاً تصاعدياً: إحساس فخيال فعقل بالقوة فعقل بالفعل لعقل مستفاد.

وليت العقول الثلاثة التي سبق وصفها سوى ثلاث مراتب متتابعة يمكن الوقوف عليها في التفكير الإنساني ومع ذلك فإن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها في

(١) مقالة في معاني العقل، ص ٣٣

(٢) نفس المصدر ص ٣٥.

تحصيل لمعرفة بل لا بد من وجود عقل آخر يحرر النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل وهذا هو العقل الفعال وهو شيء خارج عن النفس الإنسانية وقد قل أبو نصر «ومن قوى النفس العقل العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً هبولائياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستعداً وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بحسم ولا يحرر من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل مفروق وهو العقل الفعال»

وهكذا رسم الفارابي الطريق أمام فلاسفة الإسلام بعده عندما فصل العقل الفعال عن النفس ووضع في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلک القمر وتلك نقطة تحول هامة في مذهب هذا الفيلسوف لأنه يعرض جانباً عن الفلسفة الأرسطوطاليسية وينهج نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة يستعين به على تفسير كثير من المسائل كالمعرفة والنبوة والسعادة ويبني عليه آراءه الخاصة في التصوف.

ويشبه أبو نصر العقل الفعال بالشمس التي تخرج الألوان من القوة إلى الفعل أي من الخفاء إلى الظهور وكذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل والعقل الفعال هو نوع من العقل المستفاد وصور الموجودات هي فيه لم تزل ولا تزل إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي فيه موجودة عليه في العقل الذي هو بالفعل والعقل الفعال يعقل أولاً من الموجودات الأكمل فالأكمل^(١).

أضف إلى ذلك أن الصور التي نجدها موزعة في المواد المختلفة توجد متحدة على هيئة صورة في هذا العقل: وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة عن أفلوطين. ونعني بها تلك الفكرة التي نقول بتدرج الموجودات إذ ليست الموجودات سواء في الكمال أو النقص وإنما يتوقف كمالها ونقصها على درجة الاتحاد بين أجزائها، وقد ضرب لذلك أفلوطين مثلاً فقال: إن وجود الأحجار في كومة أقل كمالاً من وجودها جنباً إلى جنب، ووجود الأشياء جنباً إلى جنب أقل كمالاً من وجود الكائن الحي الذي تتماصت أجزاؤه وتنضاض على نحو خاص بسبب وجود النفس فيه وهكذا تزداد درجة الاتحاد كلما ارتقى في مراتب الكائنات فيكون الاتحاد أتم بين أفراد العرقة الموسيقية أو بين أفراد كتية من كتائب الجيش منه بين جماعة من الناس لا تربطهم صلة أو عابة محددة كذلك تزداد درجة الكمال

(١) من المصدر ص ١٣٥

ملا انتقال من الأشياء المادية إلى الأشياء العقلية والروحية وأكمل مرتبة لدى أفلاطون هي الوحدة المطلقة وهي في مطرة مبدأ لكل وجود عقلي أو مادي^(١).

ونكر الذي يهما ها هو أن الفارابي بعثر المعرفة الإنسانية على أساس اتصال العقل العقلان بنومسا لأنه هذا العقل هو المصدر الذي تعبر منه المعاني وهو إلى جانب ذلك الس في وجود هذه العوس وكل ما يحتوي عليه هذا العالم الديوي لأنه لما كان آخر العقول السماوية فإنه إذا فكر في ذاته على أن وجوده مستمد من الله فاضت عنه العناصر الأولية التي يتألف منها العالم وتساعد في هذا الأمر الأخير الأجرام السماوية.

وحينئذ يمكننا تلخيص نظرية الفارابي في المعرفة على النحو الآتي . وهو أن النفس الإنسانية لا تستطيع بلوغ غايتها في الإدراك ولا نصير - كما يقول أبو نصر - عقلاً بالمعل إلا إذا وجد شيء يخرجها من القوة أو من مجرد الاستعداد إلى الإدراك الفعلي وذلك الشيء هو العقل الفعال ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة لدى الإنسان .

والى جانب ذلك كان هذا الفيلسوف يعتقد أن هذا الاتحاد أو الاتصال سبيل إلى تحصيل السعادة وذلك لأن النفس تستطيع معه رؤية عظمة الله وجلاله والوقوف على أمور ليس لها مثيل في عالم الحس وليس هذا الاتصال متاحاً لجميع الناس على حد سواء . بل يتحقق لدى هؤلاء الذين قويت لديهم ملكة الخيال وقد يتلقى بعض هؤلاء في أثناء حفظه العلم بالأمور المستقبلية التي تفيض من العقل الفعال وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية وتلك هي المرتبة القصوى أي مرتبة الأنبياء ودونها مراتب عديدة متفاوتة . وقد بين الفارابي هذه المراتب بقوله : « قال الذي يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ورأى أشياء عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً ولا يمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل في حفظه من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية أو محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من المعقولات نبوءة بالأشياء الإلهية . فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة . ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموراً والعاراً وتشبهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كبيراً^(٢) »

(١) آراء أهل المدينة العاصفة ص ٧٥

(٢) آراء أهل المدينة العاصفة ص ٧٥

ولا يستطيع المرء الاتصال بالعقل المعال دفعة واحدة، بل لا بد له من الانتقال من مجرد الاستعداد الفطري للمعرفة إلى مرتبة العقل بالفعل ومن هذه المرتبة إلى العقل المستفاد^(١).

هذا هو الأسس الذي تسي عليه نظرية الاتصال المشهورة عند فلاسفة المسلمين من أتباع الأعلامونية الحديثة، فإن هؤلاء كانوا يرون أن هذا الاتصال شرط جوهري في المعرفة ويجب أن يشير بها إلى أن الفارابي كان يرى أن العقول الثلاثة الأولى وهي العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم^(٢).

وإنما أفضا الحديث عن نظرية العقول لدى الفارابي حتى ننس الفارق الجوهري بينها وبين نظرية ابن رشد. ولكي نبرهن على تلك القضية التي نختلف بها عن جميع هؤلاء الذين كتبوا عن هذا الفيلسوف قبلنا وهي أن مؤرخي الفلسفة يؤكدون على أن الفيلسوف القرطبي كان أحد أتباع الأعلامونية الحديثة في حين أننا نثبت أنه كان صاحب شخصية فلسفية مستقلة وأنه كان أقرب فلاسفة الاسلام إلى مذهب أرسطو ولن نلجا مثل هؤلاء إلى مجرد الفروض أو الحدس أو التقليد بل سوف نستعين على تأكيد وجهة نظرنا بخصوص لهذا الفيلسوف نفسه.

وحقيقة لم تستطع نظرية الاتصال الفارابية على الرغم مما ينسب إليها وكارادي فوه من جمال^(٣) أن تأسر لب أي الوليد وإن أثرت على العكس من ذلك تأثيراً عميقاً في نظرية المعرفة لدى ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وموسى بن ميمون.

٦٦ - آراء ابن سينا

أخذ الرئيس أبو علي الحسين عن الفارابي رأيه في تدرج الوظائف العقلية في النفس وقال مثله إن كل عقل منها بعد مادة للعقل الذي يليه وصورة للنفس يأتي قبله وعلى هذا النحو فرق بين أربع قوى لكل منها عقل يقابلها فهناك العقل الهيولاني وهو لا يمتدوان يكون مجرد استعداد للمعرفة ويأتي بعد العقل الممكن أو بالملكة وهو صورة له وذلك لأنه يريد عليه من جهة أنه قد اكتسب الفضاي الأولية البديهية ثم يأتي بعد ذلك العقل بالفعل وهو في حالة استعداد كامل بحيث يمكن أن تحدث فيه الصورة العقلية التي تكتسب بعد

(١) نفس المصدر ص ٨٦

(٢) انظر رسالته في إثبات الأشياء المعارفة طبعه حيدرآباد، ص ٨

(٣) Carra de Vaux, Avicenne, P221-322

(٣)

الحقائق الأولية فإذا أدرك هذه الصور أو المعاني انقلب عقلاً مستعداً وهذه هي المرنة الرابعة ولا تكتسب هذه الصورة عن طريق التجريد كما نقول بذلك الفلسفة المشائية، وإنما تفيض من عقل آخر مستقل عن النفس الإنسانية وهو العقل المعال «وسسته إلى نموتاً كسنة الشمس إلى أمصارنا فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجراثيم التي في الحيال وأشرف عليها نور العقل المعال فيها . . استحالته محردة عن المادة وعلاقتها واسطعت في النفس الباطنة لا على أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل مثلاً . . بل على معنى أن مطالعتها تعد النفس لأن يفيض عليها [المعنى] المجرد من العقل المعال فإن الأفكار والتأملات حركات معلنة للنفس نحو قبول الفيض»^(١).

ولا يتحقق الاتصال بالعقل الفعّال على خير وجه إلا لدى نفر قليل من البشر وهم الذين يدركون الأشياء بسببه إدراكاً مباشراً. وهذه هي السبل إلى الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي وحيث أنه فهو شيء خارج عن النفس بل إن هذه الأخيرة تفيض عنه وهي في ذلك كالأشياء المادية وصورها وهو آخر العقول المفارقة^(٢).

وإذاً فلا يمكن تفسير المعرفة الإنسانية لديه إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس والعقل الفعّال وإنما نرى أنه يمزج كالفارابي بين كل من نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية ونظرية المعرفة في مذهب الأفلاطونية الحديثة.

فهو يقول من جهة بأن الحواس والخيال يمهدان لمعرفة المعاني ومن جهة أخرى ينكر وجود الذاكرة العقلية لأنه ليس من الممكن أن تحتزن المعاني غير المنقسمة في عضو منقسم بطبيعته. ويمكن تفسير التذكر والنسيان في مذهبه بالإقبال أو الإعراض عن العقل الفعّال^(٣). فالعقل ينظر تارة إلى المعاني، ويفعل عنها تارة أخرى. فإذا أقبل عليها تجلّت فيه، وإذا أعرض عنها لم تتمثل. وحيث يمكن تشبيه النفس بمرآة والمعاني بأشياء خارجة عنها، وفاترة تلوح فيها، وتارة لا تلوح وذلك بحسب نسبة تكون بين النفس وبينها أو يكون المبدأ الفعّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس وإن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض فإن كان هذا هكذا فلم لا تحتاج كل كوة إلى تعلّم من رأس ؟ فنقول إن الحق هو القسم الأخير وذلك أنه من المحال أن نقول إن هذه الصورة موجودة في النفس، ومحال أن تكون ذاتها خزائنها^(٤).

(٢) الإشارات طبعة لندن، ص ١٧٥

(١) الشفاء الجزء الأول، ص ٣٥٦

(٤) الشفاء الجزء الأول، ص ٣٦٠

(٣) نفس المصدر ص ١٢٩

وليست العاية من التعلم إلا محاولة الاستعداد التام للاتصال بالعقل الفعال. وهذا الاستعداد يكون ناقصاً قبل التعلم وكاملاً بعده. وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس حتى لا يحتاج في أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء وإلى تحريج وتعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك. كانه يعرف كل شيء. من نفسه وهذه الدرّة أعلى درجات هذا الاستعداد ويحب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيلولامي عقلاً قدسياً^(١). وهذه هي حال الأنبياء وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية وهكذا يرى أنه يتفق مع الغارابي في تفاصيل نظرية الاتصال وإن كان يختلف عنه من جهة أنه لا يسلم معه بأن النفس تتحد مع هذا العقل فتضئ فيه إذ لو جاز ذلك لعدا العقل الفعال قابلاً للانقسام^(٢)، وإذا اتصلت النفس به اتصالاً ما أصبحت عقلاً مستقداً. وفي هذه الحال لا تحتاج إلى استخدام عضو ما وذلك لأنها تدرك بجوهرها ما كانت تدركه من قبل بواسطة الأعضاء أو الآلات الجسمية وقد وضع ابن سينا هذه الفكرة الأخيرة في كتاب الإشارات فقال: وإذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات لأنها تعقل بذاتها - كما علمت - لا بالآتها. ولو عقلت بالآتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتة إلا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيراً ما تكون القوى الحسّية والحركية في طرق الانحلال والقوة العقلية إما ثابتة وإما في طريق النمو^(٣).

ويرجع السبب في أن هذا الفيلسوف لا يقول باتحاد النفس الإنسانية بالعقل الفعال اتحاداً تاماً إلى أنه كان يرى أن النعموس تبقى متعددة بعد مفارقتها لأبدانها ولا تكون نفساً كلية وإذا كانت هذه هي حالها بعد الموت فمن باب أولى أن تحتفظ بشخصيتها إذا قدر لها الاتصال بالعقل الفعال في هذه الحياة الدنيا.

ومع ذلك فإنه كان يذهب من جهة أخرى إلى إمكان اتصال النفس العاقلة بالله تعالى على نحو خاص من الاتصال وحينئذ تدرك الذات الأولى والعقول المفارقة ونفوس الأفلak السماوية وما يأتي بعدها مما يوجد في هذا العالم الدنيوي^(٤). ومن ثم نرى أن ابن سينا يتخذ طريقه صعباً نحو التصوف العقلي الخالص أما فيما يخص نظرية المعرفة الإنسانية بمعنى الكلمة فإنه يؤكد أن النفس تحتاج إلى مطالعة العقل الفعال كلما أرادت إدراك أحد

(١) من المصدر ص ١٧٦

(١) من المصدر ص ٣٦٢

(٢) مباحث ابن طفيل هذه الفكرة عن ابن سينا

(٢) الإشارات ص ١٧٩

المعاني العقلية وهذا هو السبب الذي دعا «توماس الاكويني» إلى القول بأنه لا وجود للذاكرة العقلية في مذهب ابن سينا^(١).

نظرية المعرفة السببية نظرية إشراقية في جوهرها وهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرية صوفية يمكن تسميتها ومشاهدة الذات الإلهية، وتحصر السعادة الإنسانية الحققة في بلوغ هذه العاية القصوى. وإدراك العالم لديه وجهان، يتجه أحدهما نحو عالم الحس ويتجه الآخر نحو عالم الأمر، أو الجانب الإلهي. وتستطيع النفس إدراك الصور أو المعاني الكلية عن طريق العقل بالفعل كما تستطيع الاتصال بعالم العقول من طريق العقل المستعداد وتلك المعرفة الأخيرة هي المعرفة الحققة: والعارفون المتمزجون إذا وضع عنهم مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتفضوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا وليس هذا الالتذاق مفقوداً من كل وجه والنفس في البدن بل المنقسمون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيرون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً والفرأ قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء^(٢). «ولا يعد أن يفضي بهم الأمر إلى أن يرتفعوا في اللذات الحقيقية التي لا يمكن أن يشرحها بيان ولا يكشف عنها مقال ولا يوازنها حال»^(٣) وهؤلاء هم الذين يطلق عليهم ابن سينا اسم العارفين.

وهناك مراتب يرقى فيها هؤلاء وهذه المعرفة الصوفية لا يتأهلها إلا من هو جدير بها وبالقدر الذي هو أهل له وقد وصف ابن سينا ذلك بقوله^(٤): «ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة حدّاً ما عنت له خلطات من اطلاع نور الحق عليه لذيلة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم أوقاًناً وكل وقت يكتفه وجدان: وحيد إليه ووجد عليه، ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ثم إنه ليتوغل في ذلك حتى يخشاه في غير الارتياض. فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جانب القدس يتذكر من أمره فخشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً يظلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفاً والومض شهاباً وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صخرة مستقرة ويستمتع فيها سهجته فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً... ثم إنه لينيب عن نفسه فيلاحظ جانب القدس فقط وإن لحظ نصه فمس حيث هي لاحظة وهناك بمن الوصول

(١) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول، السؤال ٨٩، فصل ٦.

(٢) الإشارات والتبهمات ص ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٦.

(٤) الإشارات والتبهمات ص ٢٠٢ - ٢٠٣.

والعبادة والصلاة وسيلتان إلى التحرر من عالم المادة وإلى الاتصال معالم الأمر عذا
صفت النفس وسمت واستعدت لقول العيض وصلت إلى مرتبة ترى فيها أسوار العالم
الإلهي وهذا هو ما يطلق عليه الصوفيون اسم اللحظات أو العتات أو الحلات ومثل
هذه النفس لا تريد رؤية الحق لتحقيق عرص آخر سوى هذه الرؤية فهي لا تتحد المادة
والشوق سبيلاً إلى تحصيل الأجر والثواب في الحياة الآخرة وإما تسلك طريق العادة لأن
الوجود الحق مستحق لها ولأنها سببة شريعة إليه فهو العاية والمطلوب في ذاته. وقد عبّر
عن ذلك بقوله^(١) : «الزهد عند غير المعارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع
الآخرة وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب.
وعند العارف رياضة ما لهماه وقوى نفس يجرها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جانب
الحق. . . . والمعارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه وتعبه له
قطعه.

وهكذا تبين لنا أن مشاهدة الذات الإلهية أرقى مراتب التصوف لديه، ويمكن القول
بأن ابن سينا هو الذي فتح الطريق واسعاً أمام مفكري الإسلام بعلمه لتفسير نظرية المعرفة
تفسيراً صوفيّاً، وسوف نرى تأثير هذه الآراء في تفكير ابن طفيل بصفة خاصة. وسنرى
كيف ظل أبو الوليد ابن رشد بعيداً عن هذه النظرية التي يطلق عليها (إرنست رينان) اسم
(جنون المتصوفين الشرقيين) وسيتاح لنا التنبيه على خطأ هذا المشرق وغيره ممن نسبوا
إلى فيلسوف قرطبة نظرية الاتصال بالله تعالى عن طريق المعرفة الصوفية فإن الحقيقة هي
أنه نصّ على أن السعادة الإنسانية تنحصر في المعرفة العلمية الحقة وهي التي تقوم على
إدراك العلاقات السببية بين الأشياء.

٦٧ - آراء الغزالي

كان أبو حامد مقلداً في هذه المسألة أيضاً ذلك أنه لم يفعل في الحقيقة سوى أن
اقتضى آثار ابن سينا في التفرقة بين أربع قوى نفسية تقابل كل قوة منها عقلاً خاصاً ومعنى
ذلك أن للقوى العقلية مدارج أو مراتب وأن لكل مرتبة منها اسماً يحدوها. فهي المرتبة
الأولى بعد قوة هي استعداد محض للإدراك المجردة من المعلومات أو الأشياء العقلية وهذا
هو شأن الصبي الذي يحفل بالمعاني الكلية المجردة ومع ذلك فإن في طبعه واستعداده

(١) من المصدر ص ١٩٩، وذكر أيضاً في رسالته السعادة طبعه حيدرآباد، ص ٢

تحصيلها فيما بعد ويطلق على القوة العقلية في هذه الحال اسم العقل الهولامي أي المعدي أو العقل بالقوة، وتأتي بعد ذلك مرتبة ثانية يدرك فيها الإنسان بعض المعاني، سواء كانت بعض البديهيات أو الأوليات البقيية - التي يدركها المرء من غير اكتساب لأنها طرية فيه، مثل عدمه بأن الشيء الواحد لا يكون قديماً حديثاً ولا يكون موجوداً معدوماً والقول الواحد لا يكون صدقاً وكذباً - أم كانت من الحقائق المشهورة التي تنقل بالسماع، وهي أكثر ظهوراً في الصانع والأخلاق وتسمى هذه القوة الثانية عقلاً بالملكة أما المرتبة الثالثة فهي ما يطلق عليه العزالي اسم العقل بالفعل ويريد بها أن الإنسان يستطيع استحضار الصور العقلية أو المعاني الكلية التي سبق له اكتسابها. ويؤكد ذلك أن العالم يهتدي إلى معرفة حقائق معينة ثم يغفل عنها، غير أنه يظل قادراً على استعادتها. فإنا تمثلت هذه المعاني في الذهن تحققت المرتبة الرابعة وهي العقل المستفاد وإنما سمي كذلك لأنه يستفيد هذه المعاني بأحد الأسباب الإلهية وهو العقل الفعال^(١).

وهناك صلة وثيقة بين هذه القوى الأربع. فكل عقل من هذه العقول يسيطر على العقل الذي يسبقه ويخضع للعقل الذي يأتي بعده فمثلاً نرى أن العقل المستفاد وهو آخر مراتب العقل الإنساني يسيطر على العقول الثلاثة السابقة وهو بعد غاية وتاجاً لها كما أننا نجد أن العقل بالفعل يستخدم العقل بالملكة وأن العقل الهولامي خادم للعقل بالملكة. ومعنى ذلك أن هناك تدرجاً في الوجود بين هذه العقول المختلفة، بأن يكون كل عقل منها مادة وصورة باعتبارين مختلفين. فهو مادة لما هو أسنى منه مرتبة وهو صورة لما هو أقل منه مرتبة. وقد وضح أبو حامد هذه الصلة وذلك التدرج في كثير من كتبه مستشهداً لذلك ببعض آيات القرآن الكريم وهي التي يقول الله تعالى فيها: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ، الْمِصْبَاحُ فِي رِجَاجَةٍ، الرَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّي يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ رَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارُ نَوْرٍ عَلَى نَوْرٍ يَهْدِي اللَّهُ نُورَهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ فالنفس الإنسانية المستعملة بفطرتها لقبول المعرفة تشبه المشكاة فإذا فوجت فاندركت المعارف والبديهيات الأولى أشبهت الرجاجة أما إذا اشتد صغرها واستطاعت الوصول إلى مرتبة تدرك فيها معاني الأشياء عن طريق المكرة المعالة فإنها تشبه الشجرة لأن الشجرة ذات أفنان وكذلك التفكير أو الاستدلال العقلي ذو فصول أما إذا بلغت مرحلة أكثر صغراً من تلك فإنها تشبه الریت الذي يضيء ولو لم تلمسه نار، وهذا هو ما يطلق عليه العزالي

(١) انظر مقاصد العلامه مطبعة السعادة، سنة ١٣٣١ هـ، ص ٢٩١

اسم الروح القدس وهو روح الأنبياء والأولياء وإد في الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستضيء عن مدد الأنبياء وفي الأنبياء من يكاد يستضيء عن مدد الملائكة ومرتة النوة من أسمى المراتب التي يصل إليها العقل المستفاد لأنها تشبه النور الذي يكون مصيراً لنفسه ولغيره^(١).

وروح القدس لدى الآباء يكاد يريته يصيء وحده فإذا مته النار فمن الأولى أن يصبح بوراً على نور ويريد بالبار هما الأرواح العلوية أو الملائكية

وإذاً يتضح لنا أن الغزالي كان من أنصار نظرية الإشراق والفيض إذ يرى أن المعرفة الإنسانية إنما تتم على صورة أنوار وأضواء تفيض من العقل الفعّال على القوم البشريين وهو يرى من جانب آخر أن هذه الأنوار أو الأضواء لا تفيض إلا بشرط أن تكون النفس مستعدة لقبولها أي إلا إذا مرت قبل ذلك بمراحل الإدراك الأولى وهي الحس والخيال والوهم. وقد سبق أن رأينا هذه الفكرة لدى الرئيس ابن سينا وكما أن هذا الفيلسوف الأخير استدل على وجود العقل الفعّال بأن المعاني العقلية لا تختزن في النفس أو في البدن بل توجد في ذات خارجة عنهما كذلك فعل أبو حامد فإنه ينصر على أن المعاني تحضر في النفس ثم تغيب عنها ويمكن أن تعود إليها، دون حاجة إلى اكتساب جديد بل يكفي أن تقبل عليها وليس من المعقول عنده أن تنعدم هذه المعاني جملة متى غابت عن النفس وإلا فإنه يجب على المرء في هذه الحال أن يمر بنفس المراحل التي أدت به إلى اكتسابها في أول الأمر. وإذا تقرر أنها لا تنعدم فإنه يبقى أن نذكر أنها لا تختزن في النفس، وإلا لوجب أن تكون هذه شاعرة بها. كذلك لا يمكن القول بأنها تختزن في البدن لأنه لا يصلح أن يكون مستودعاً للمعاني العقلية التي لا تقبل الانقسام كما هي الحال فيما يتعلق بالجسم. وهكذا يرى الغزالي أنه لا بد من التسليم بوجود جوهر مستقل توجد فيه هذه المعاني وتفيض منه عند الحاجة فإذا حدث اتصال بين هذا العقل وبين النفس الإنسانية فاضت منه المعاني وارتسمت فيها كما ترسم في مرآة هاذية لها وإذا أعرضت النفس عن هذه المعاني لاهتمامها بعالم الجسد انمحى ما تمثل فيها من قبل.

وما لا ريب فيه أن الغزالي يحاول الجمع هو الآخر بين نظريتين مختلفتين لتفسير

(١) مشكلة الأنوار ص ٣٧ - ٣٨ وهذه الحاشية توحيد الروح القدس السوي إذ تعين سراسطه المعارف على الحلق وبه يفهم تسمية الله محمد صلى الله عليه وسلم سراجاً مباً والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ولكن الصلوات بينهم لا يحمى

عملية الإدراك العقلي ومعني بهما النظرية المشائية والطرية الأفلاطونية الحديثة ويدل على أنه حاول هذه المحاولة أنه ينتج أس سببا فيها عندما يرى أن القوة العقلية لدى الإنسان متى اتحوت تمحص الأمور الجزئية التي تحتوي عليها الصور الحسية أشرق عليها نور العقل الفعال ولذا كان المعاني الكلية تبدو فيها محررة عن كل أثر مادي أو حسي وتنطع في النفس الناطقة وقد يطعن أنها تنقل من الصور الحسية إلى مرتبة الصور العقلية ولكن ليس الأمر كذلك لأن الذي يحدث هنا - كما يعتقد العراقي - هو أن اطلاع النفس على الصور الحسية يمددها ويهيئها لأن تفهيم عليها المعاني العقلية المجردة من ذات خارجة عنها. والسبب في ذلك أن الأفكار والتأملات تعد النفس تحول قبول الفهم من العقل الفعال وقد عرض الغزالي هذه الفكرة في كتاب مقاصد العارفة فقال: ولذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم تحصل في الخيال لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة فإذا حصل استعداد النفس أشرق نور العقل الفعال على الصورة الحاضرة في الخيال. فوقع منها في النفوس المجردات الكلية حتى يأخذ من صورة زيد صورة الإنسان الكلي ومن صورة هذا الشجر صورة الشجر الكلي وغير ذلك كما تقع من صورة المتلونات عند إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة والشمس مثال العقل الفعال وبصورة النفس مثال قوة الأبصار والمتخيلات مثال المحسوسات فإنها محسوسة مرتبة بالقوة في الظلام وفي العين مبصرة بالقوة فلا تخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس. فكذلك هذا. ومتى أشرق هذا النور ميزت القوة العقلية من الصور المستتقة في الخيال العرض من الذاتي وميزت الحقائق من الأمور الغريبة وتختلف مراتب النفوس في استعدادها لقبول هذه المعرفة الإشرافية فقد تصفو. وعندئذ يصبح الفهم متواليا متواترا متواليا. وقد تنصرف عن الفكر جملة فتعرض عن جانب القدس وبين هذين النوعين من النفوس مراتب يتفاوت الناس تبعاً لها قريباً وبعداً من الله تعالى أما النفوس الصافية المشرقة التي تظهت من أدران البدن وشهواته فإن أنوار العلم تتلألأ فيها. ولذا فهي مؤهلة من قبله تعالى وهي ثابتة الحس لا تحتاج إلى الفكر والنظر أي أنها إذا أدركت العلة أدركت المعلوم في الوقت نفسه. وقد يكون هذا الحس عفا طلب وشوق، وقد يكون من غير طلب أو اشتياق فتفيض عليها المعقولات مصحوبة براهيتها ويصف الغزالي هذا النوع من النفوس بأنه يشبه أن يكون قد تجرد من ثياب بدنه فأصبح بوراً خالصاً واتصل بعالم القدس وتمثل له حقائق الأشياء مع وجودها خارج حـ وعلى هذا النحو تمثل للأشياء والأولياء أشياء وصور مماثلة لجواهر الملائكة. ويحدث ذلك لهم في البقعة: ويتهيأ إليهم الوعي والإلهام بواسطتها فيتلقون من الغيب في

البقطة ما يتلقاه غيرهم في اليوم وذلك لشدة صماء ناطقه^(١). وهناك دعوس أخرى لا تستطيع تحصيل العلوم ومعرفة حقائق الأشياء إلا إذا استعانت على ذلك بالبدن، وهي تلك التي تشرق فيها أنوار العقل الفعّال على الصور الخيالية التي انتهت إليها عن طريق الحس. وهذه النفوس أدنى مرتبة من السابقة لأنها لا تكسب المعرفة عن طريق المشاهدة أو الدوق وإسما عن طريق الاستدلال العقلي وهو سبيل العلماء الراسخين في العلم وأصحاب الدوق والمشاهدة هم الأولياء وهم يشاركون النبي في بعض الأحوال، وذلك لأن إيمانهم يجذبهم إلى جانب العالم الأعلى. أما العلماء فإنهم يقصرون عن الوصول إلى هذه المنزلة فلا يدركون المعاني إلا عن طريق الصور الخيالية وإلا بعد جهد ووقت طويلين وقل أن يهتدوا إلى الحقائق دفعة واحدة وهم معرضون للخطأ فشتان ما بين مرتبة المشاهدة والدوق ومرتبة الاستدلال والعقل. وثاني في آخر المراتب نفوس تثبتت بالأوهام وضروب الخيال وهذه هي مرتبة الغافلين عن كل معرفة سواء كانت فوقاً أو مشاهدة أو استدلالاً.

وقد بنى الغزالي على آرائه السابقة نظريته في السعادة الإنسانية فإن كمال النفس العاقلة لديه هو أن تدرك العلم وتسمو في تحصيله حتى تنقلب فتصبح عالماً عقلياً تنعكس فيه صور الكون وما ينطوي عليه من نظام وخير فتعلم أن هناك مبدأ واحداً تفيض منه جميع الكائنات بالتدرج وهي الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانيات التي تتصل بالابدان على نحوها. وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ثم الأجسام العلوية بيهانتها وقواها. ثم كذلك حتى نستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله ويؤكد الغزالي هذا الرأي في مشكاة الأنوار فيقول إن الأنوار العقلية منتشرة في العالم العلوي والعالم السفلي وإنها تفيض بعضها عن بعض وإن الأرواح الملائكية مقبسة بعضها من بعض ولها مراتب ومقامات وهي ترتقي في جملتها إلى نور الأنوار ومعندتها ومنبعها الأول وهو الله وحده لا شريك له بمعنى أن كل الأنوار مستعارة منه وهو وحده النور الحقيقي ولا وجود لغيره إلا بالمجاز وإذا صعدت النفس في مدارج المعرفة وحلت تلك الحقائق فإنها تشاهد الحس المطلق والخير المطلق والجمال المطلق وتحدد به وتخرط في سلكه وتصير من جوهره.

ومع ذلك فإن الغزالي ينفي فكرة الاتحاد بين النفس والله تلك الفكرة التي تحررها غلاة المتصوفة الذين لما لم يبق في أنفسهم من منع لغبر ذكر الله وعابوا عن ذكر أنفسهم

(١) غيصل النمرة، مطبعة السعادة، ص ٦.

«سكروا سكراً وقع دونه سلطان عقولهم فقال بعضهم أنا الحق وقال الآخر سبحانه ما أعظم شأنه وقال الآخر ما في الحياة إلا الله وكلام العاشق في حال السكر يطوي قلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد مثل قول العاشق في حال فرط العشق»

أما من أهوى ومن أهوى أما نحن روحان حللنا بدنا

وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحاداً وبلسان الحقيقة توحيداً^(١) وهذه هي أرقى مرتبة يصل إليها الصالح ويعترف الغزالي بأنه من المستحيل أن يعرف المرء - أيًا كانت منزلته - حقيقة الله تعالى لأنه لا يعلم حقيقة الله سوى الله كما لا يعلم حقيقة النبي إلا النبي كما أنه لا يعرف أحد حقيقة الجنة أو النار إلا بعد ورودها^(٢).

غير أن هذه السعادة لا تكتمل إلا بعد الموت وهناك تختلف حظوظ الناس منها فإن النفوس التي تشغل بالبدن فيليها ويصرفها عن الشوق وعن طلب الكمال الذي قدر لها وعن الشعور بلذة هذا الكمال لا تستطيع التخلص بعد الموت مما لحقها من ثقل البدن وشهواته. ولذا فإنها تحجب ولا يقدر لها الاتصال وتجد أن هناك نوعاً عظيماً من التضاد بين العالم الذي غادرته والعالم الذي انخرطت في سلكه، وحيث يشد بها الأذى ومع ذلك فإن هذا الأذى لا يدوم أبد الدهر لأنه لم يكن ذاتياً بل يرجع إلى أسباب عارضة وإذا فلا تخلد هذه النفوس في العذاب أبد الدهر وإنما تنمحي ذنوبها شيئاً فشيئاً حتى تصفو وتترك السعادة التي قدرت لها.

غير أن هناك نفوساً انحدرت في مواطن الرذيلة كسل الانحدار وهي نفوس المحجوبين عن السعادة فهذه تلقى عذاباً شديداً وتبقى في العذاب المقهم إذا كانت قد اعتقدت آراء باطلة وتعصبت لها وجعلت الحق وللمحجوبين مراتب أو أصناف ذكرها الغزالي بالتفصيل في نهاية كتاب مشكاة الأنوار فمنهم هؤلاء الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وهم هؤلاء الذين يفضلون الحياة الدنياه على الآخرة وهناك فريق محجوب بنور تشوبه ظلمة كعبنة الأولئان والأصنام والنار وعدة النجوم. وثمة فريق آخر يحجبه خياله الفاسد وهؤلاء هم طائفة الكراهية لأنهم يقولون بأن الله جسم يجلس على العرش.

وليس لنا أن نطيل أكثر من ذلك في عرض آراء الغزالي في التصوف ويكفي أن

(٢) المقصد الأس من ٢١

(١) مشكاة الأنوار من ٤٠ - ٤١

نقول إن فكرة الشقاء لديه تتلخص في أن تحجب النفس عن السعادة وإنه إما يحال بينها وبين سعادتها لأنها تتبع شهواتها وتؤثر العالم الحسي، ذلك العالم الحبيس على عالم الأمر فإذا غلبت عليها مثل هذه الرذائل والأوهام الناطلة ثم أدركها الموت فانتها فرصة تحصيل المعرفة والرفي في معارحها وهذا هو الألم العظيم والحسرة الكبرى التي لا حد لها.

وهناك في آخر الأمر نفوس جمعت بين الكمال في العلم والعمل وهذه لها الدرجات العليا في السعادة لأنها تنزهت عما يشغل سرها من العالم الحسي واحتقرت كل ما فيه مما يظن أنه خير ولم ترص إلا أن تنجى إلى ذكر الحق لا لرغبة في أجر لأن زهدا هو الزهد الحقيقي أما زهد غير العارف فهو معاملة ومعارضة كأنما يشتري بتناج الدنيا متاع الآخرة^(١)، ولذلك يقول الغزالي: «من يعبد الله للجنة فقد جعلها الله تعالى واسطة طلبه، ولم يجعلها غاية مطلبه... وأما من لم يكن له محبوب سوى الله ولا مطلوب سوى الله بل حفظه الابتهاج بقاء الله والقرب منه والمرافقة للملا الأهلئ المقربين من حضرته فيقال إنه يعبد الله لله لا على معنى أنه غير طالب للحظ بل على معنى أن الله تعالى هو حفظه وليس ينبغي وراءه حفظ»^(٢).

٦٨ - آراء ابن باجة :

لم تؤثر آراء ابن سينا في فلاسفة المشرق وحدهم بل كان لأرائه في التصوف تأثير عميق في مذاهب المفكرين في إسبانيا الإسلامية بيد أنه ينبغي لنا أن نذكر هنا أن هذا التصوف الشرقي اتخذ لوناً جديداً في ذلك القطر البعيد فقد استطاعت الحضارة العربية في الأندلس أن تظل برهنة إلى حد ما، من الاختلاط ببعض الثقافات الشرقية الأخرى كتشافة الهند أو فارس التي كان يرتبط فيها التصوف دائماً بالطقوس الدينية وضروب شيء من الزهد والتسك ويمكن القول بأن إسبانيا هي التي شهدت التصوف الإسلامي القائم على أسس من الفلسفة العربية والإغريقية حيث توجد فيها نظرية الفيض المشرفة جنباً إلى جنب مع نظريتي النفس والعقل في الفلسفة الأرسطوطاليسية وقد كان ابن باجة وابن طفيل أشهر ممثلي هذه المدرسة الجديدة، أما ابن رشد فقد استطاع أن يتحرر نهائياً من فلسفة المشاركة وأتباعهم في المغرب عندما طرح نظرية الفيض جانباً وولى وجهه صوب مذهب عقلي أكثر اتماقاً مع فلسفة أرسطو.

(٢) من المصدر ص ٣٨.

(١) المفصل الأس. ص ٣٣.

أما ابن باجة^(١) فإنه يفرق بين عقول أربعة هي العقل الهولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعّال وكان يرى كالفارابي أن لكل عقل من هذه العقول وظيفة مردوجة فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى، أي مادة للعقل الذي يليه وصورة للعقل الذي يسبقه فهناك إبدأ نوع من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان فالعقل المستفاد هو الذي يفحص من العقل الفعّال وهو لدى ابن باجة مادة للصور العقلية التي تنبئ عليه ولكنه في الوقت نفسه، صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل بالفعل وهذا الأخير مادة له ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولاني.

وليس العقل الهولاني مجرد استعداد يحدث في الجسم نتيجة لاختلاط العناصر فيه على نحو خاص ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب. وقد ذكر أبو الوليد ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهولاني ذات خالصة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان. والحق أنه كان يرى أن هذا العقل فاني ومثيل بالمادة، ومن ثم يتبين لنا أنه يتفق مع الفارابي في هذه المسألة.

وقد ذكر في أحد كتبه وهو «تدبير المتوحد» نظريته في طبيعة العقول الإنسانية وهو يحيل إلى التسوية بين كل عقل منها وبين ما يقابله من المعقولات كما فعل أبو نصر من قبل أيضاً. ومعنى ذلك أنه يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل، وبين المعقولات التي أدركها الإنسان فعلاً عن طريق الفهم وبين العقل المستفاد.

ولكن هناك ما يدعو إلى التفرقة بين هذين الفيلسوفين فإن ابن باجة يذهب إلى القول بأن للمعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها. فهي تفكر كالإنسان وإذا هي تفكرت أصبحت عقلاً مستفاداً. أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل، ويفسر لنا هذا إلى حد كبير عباراته المصممة في كتابه سالف الذكر فإنه يقول إنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه، حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها محقولة بالفعل. وحينئذ تصبح المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل أي أنها تصبح عقلاً مستفاداً وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان، وبين معاني الأشياء لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعّال الذي تنبئ منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية فلهذه الصور لديه وجود حاس حقيقي كما كان يقول بذلك أفلاطون فإذا فاضت على الإنسان أصبحت عقلاً هولانياً أو بالفعل أو مستفاداً، وذلك تحاً لوجودها بالقوة أو بالفعل أو لسبق إدراكها.

(١) هو أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ، ولد في سراقوسة في نهاية القرن الحادي عشر الميلادي

وشغل العقل الفعّال في نظرية المعرفة لدى أبي بكر ابن الصائغ نفس المكان الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا والغزالي، فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام فعله واحد لا يتعدد بتعدد الأجسام والأنواع التي تعيّن منه، فإذا تعددت صور الأشياء أو معانيها كذلك يرجع إلى وجودها في المادة. وتلك الأخيرة كما يقول أرسطو هي السبب في اختلاف الأفراد، ولكن هذه الصور الزاهنة التي توجد في الأشياء المادية ليست هي العقل الفعّال سوى صورة واحدة مجردة وليس معنى التحريد هنا هو معناه لدى أرسطو أي أنها لم تكن موجودة في المواد ثم انتزعت منها، ويرى ابن باجة أن تحصيل الصور العقلية بتأثير العقل الفعّال هو الذي ينتقل بالعقل الإنساني من مجرد الاستعداد إلى مرتبة العقل المستفاد. ولا يتم هذا الأخير إلا إذا اتحد العقل بالفعل مع العقل الفعّال أي إلا إذا فاضت عليه المعاني.

ويمكن إجمال هذه النظرية بأن الصورة الجوهرية للإنسان في مذهب ابن باجة، صورة عقلية بالفعل، «*intelligible en acte*» تسمى عقلاً بالفعل ويستطيع هذا العقل بفضل التأمل أن يفكر في ذاته على النحو الذي تدرك به العقول المفارقة أو الملائكة ذواتها. وهذا النوع من الحدس العقلي هو الذي يسمو بالإنسان عن مرتبة جميع الكائنات المادية. ويطلق هذا الفيلسوف على عملية الحدس العقلي اسم الاتصال بالعقل الفعّال، وفيها يتحد العاقل مع المعقولات بالفعل، وحينئذ لا يفكر في شيء آخر سوى ذاته^(١). وقد ذكر أن الإنسان ينتهي بالدرس والتأمل إلى إدراك هذه الصور المثالية التي تقوم بذاتها، وتعتبر معاني المعاني وأسمى العقول هو العقل المستفاد وهو قبض من العقل الفعّال الذي ينتهي به المرء إلى إدراك نفسه ككائن عقلي^(٢).

وقد أفاد ابن رشد من نظرية الحدس العقلي لدى ابن باجة فائدة كبرى، وذلك على الرغم من أنه اتجه في تفسير المعرفة اتجهاً أرسطوطاليسياً بحثاً ومعنى ذلك أنه يقول بنوع آخر من الحدس العقلي الذي لا تحتاج فيه النفس إلى الاستعانة بشيء خارج عنها حتى تدرك ذاتها.

٦٩ - آراء ابن طفيل

ينتمي ابن طفيل^(٣) إلى تلك المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أنواعها اسم

(٢) Ibid 403

(١) انظر كتاب موك Melanges de philosophie juive et arabe P 407

(٣) هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي ولد في السنوات الأولى من القرن الثاني عشر الميلادي في مدينة قادش

والاشراقيين، وقد حاول هذا الفيلسوف في كتابه «حي بن يقظان» معالجة ذلك الموضوع الذي شغل تفكير الفلاسفة المسلمين رداً طويلاً، ومعني به مسألة اتصال العقل الإنساني بالعقل العقلي.

ومن الثالث أن رأيي في هذا العقل الأخير لا يختلف في شيء عن رأي الاسكندر الأفروديسي ولذلك فإننا نفهم الآن معنى تلميح ابن رشد حين يقول: إن الفلاسفة في أيامه يعتقدون أن المرء لا يستطيع أن يكون فيلسوفاً بمعنى الكلمة إلا إذا كان على مذهب الاسكندر فلا شك في أنه كان يقصد بها بكر ابن طفيل بهذه العبارة.

وقد أعطانا ابن طفيل فكرة واضحة عن فلسفته ورأيه في مشكلة الاتصال في كتابه أنف الذكر ذلك الكتاب الذي يمكن وصفه بأنه محاولة منهجية جريئة، يبين لنا فيها كيف يستطيع الإنسان أن يصعد في مدارج المعرفة بالتفكير والرياضة النفسية حتى يرتفع عن عالم الأشياء المادية ليرقى إلى عالم العقول المفارقة أو الملائكة ثم يفنى في نهاية الأمر في الوجود الأول وعندئذ يستطيع أن يشاهد في هذه الذات جميع الحقائق ويدرك جميع الكائنات روحية كانت أم جسمية وليس ثمة ريب في أنه تأثر بأراء ابن سينا تأثراً كبيراً فإنه أخذ عنه نظرية المعرفة الصوفية وهي التي يمكننا أن نطلق عليها لديه اسم مشاهدة الإله.

ولن نعرض بالتفصيل لذكر حياة «حي بن يقظان» الذي تآزرت جميع العوامل الطبيعية على إيجاده والسهل عليه حتى استوى عوده وانقلب كائناً مفكراً فأخذ يدرس كل ما يقع تحت نظره وسمعه في تلك الجزيرة النائية التي شهدت ميلاده ونشأته ثم انتهت به المعرفة إلى إدراك أن جميع ما يراه من الموجودات إنما نشأ بسبب خالق ثم ألحقت عليه فكرة هذا السبب الأول في كل شيء فذهل عما كان فيه من تصنع المخلوقات والبحث عنها وحتى صار يبحث لا يقع بصره على شيء إلا ويرى فيه أثر الصنعة فيتأمل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلفة عن العالم المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول^(١).

وكان اعتناؤه إلى معرفة الإله ميباً في توجيهه إلى معرفة نفسه فإنه تبين له أنه إنما أدرك هذا الوجود الأول لوحود ذات روحية في جسمه، وهذه الذات لا تحتوي على شيء من صفات الأحاسيس ثم فكر ودرى، فوجد أن هذه الذات هي حقيقته وإن كانت لا تقع تحت الحس وتبين له أن الجسم ليس بشيء^(٢)، فإنه يتحلل ويفقد ويفنى. وأما النفس

(١) انظر «حي بن يقظان» مطبعة ابن ريدون بدمشق، الطبعة الأولى ١٩٣٥ م، ص ٨٦

(٢) نفس المصدر طبعة دمشق، ص ٩٩

فلما كانت حوهرًا سيطرًا فإنها خالدة وأدرك كذلك أن كماله لا يكون بسبب الجسم وإنما يحصر في مشاهدة الذات الأولى أي الوجود الحق مشاهدة دائمة، وكان يحرص على التفكير في هذا الوجود ولا يفعل معه ما استطاع حتى دنو به منه وهو في حال المشاهدة تنتصل لذاته دون أن يتحللها ألم^(١).

كذلك لاحظ أنه من العير عليه أن يتخلص حملة من تأثير العالم الحسي الذي كان يكتنعه من كل جانب فإنه وجد - على الرغم من أنه كان يحرص على التفكير في الخالق ويجد في ذلك سعادته - أن حواسه وخياله ما برحت تشغله وتصرفه عما هو فيه، وكان يلقي كثيراً من العناء والمشقة إذا حاول الرجوع إلى المشاهدة وكان لا يستطيع ذلك إلا بعد جهد شديد. ولما أدرك أن نفسه خالدة أراد أن يعلم حالها لو استطاعت التحرر من البدن في أثناء وجودها في هذه الحياة فاهتدى إلى أن للإنسان حالات ثلاثاً: فإن فيه بدنًا وروحاً حيوانياً وجوهرًا عاقلاً، فإذا غلبت عليه الحال الأولى كان كسائر الحيوان منصرفاً إلى مطالب الجسد وإذا غلبت عليه الحال الثانية فلربما استطاع أن يشاهد الحق ولكن مشاهدته إياه ليست على كمالها وذلك لأنه يعقل ذاته في الوقت نفسه. أما في الحال الثالثة فإنه يستطيع أن يدرك الغاية الكبرى وهي المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض والذي لا تغلب فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه نفسه وفنيت وتلاشت^(٢).

ولكن ما السبيل إلى إدراك هذه اللغة الكبرى ؟ يقول ابن طفيل: إن دحي بن بظفان كان يلزم مغارته مطرقاً منصرفاً عن جميع ما يشغل حواسه وقواه الجسمية وكان يجمع فكره ويوجه همه إلى الوجود الواحد فإذا هنت له فكرة أخرى غيره أو صنع لخياله صانع سواء طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتقذى فيها ولا يتحرك وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكرة جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود. فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة وما زال يطلب القضاء عن نفسه والإحلاس في مشاهدة الحق حتى تآلى له ذلك وغاب عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الحسية وجميع المواد المعارقة للمواد والتي هي

(٢) من المصدر ص ١١٢

(١) من المصدر ص ٩٢

الدوات العارفة بالموجود، وعابت ذاته في حملة تلك الدوات وتلاشى الكل واصمحل وصار هباءً مثوراً. ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائداً على ذاته لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار»^(١)

فلما ثبت نفسه على هذا النحو شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وعجز عن وصف ما رأى فإن من يروم التعبير عن المشاهدة الصرفة يشبه رجلاً يريد أن يتقوى الألوان.

وقد وصف لنا ابن طفيل حال المشاهدة على نحو يقربها إلى الخيال فقال: إن «حي بن يقظان» لما غابت نفسه في مشاهدة الوجود الأول ثم رجع إلى عالمه الحسي كان كرجل أفاق مما يشبه السكر. فعلم أن هذا العالم الدنيوي ليس إلا ظلاً وخيالاً للعالم الإلهي^(٢) ثم عنت له هذه الفكرة وهي أنه لا ذات له يهاجر بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة ويمكن تشبيه هذا الأمر لديه بنور الشمس والأجسام المادية فإنه إذا وقع عليها ظهرت ألوانها وربما ظن المرء أن هذه الألوان ذاتية فيها ولكن ليس الأمر كذلك فإن نور الشمس يظل على حاله سواء أكانت الأجسام موجودة أم غير موجودة ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله ثم عرضت له هذه الشبهة وهي كيف تحدث الكثرة في هذا العالم؟ ولكنه ما لبث أن فطن إلى أنها ثارت عنده بسبب بقايا ظلمة الأجسام وكثورة المحسوسات. فإن الكثير والقليل والوحدة والاجتماع والانفراق هي كلها من صفات الأجسام، ولذلك فإنه لا يجوز بحال ما استخدام مثل هذه الألفاظ في وصف الدوات العارفة التي تدرك ذات الإله بسبب تجردها عن المواد وليس ينبغي أن يوصف العالم الإلهي بلفظتنا الإنسانية لأنها مطبوعة الخطأ وسبيل إلى عدم التفرقة بين عالم الحس وعالم العقل الذي لا يعرفه إلا من شاهده.

وينبغي لنا أن نذكر أن المشاهدة الصوفية لدى ابن طفيل تعد سبيلاً إلى معرفة الكائنات على نحو مضاف للمعرفة العقلية المألوفة. فإن «حي بن يقظان» بعد أن سلك ما عدا طريق الوصول إلى إدراك الذات الإلهية عاد بهبط من مشاهدتها إلى إدراك جميع الكائنات التي كانت سبباً في توجيهه أول الأمر ذلك لأنه لما استغرق استراقاً وهيئة تاماً. رأى أن الموجودات تغبض من الدوات الأولى على النحو الذي ذكره من قبل كل من

(٢) من المصدر - ص ١٢٤

(١) من المصدر - ص ١٠٢ - ١٠٣

أي نصر وابن سينا ومعنى ذلك أنه ربط التصوُّف هنا بنظرية الفيض المأخوذة عن الأملاطوية الحديثة فذكر أن هناك تدرجاً في الوجود وأن هناك أملاكاً لكل منها عقل أو ملك يديره وليست هذه العقول متحدة في النوع، ولا يمكن القول بأنها هي التي فعلها ولا هي غيرها، فإن الاتفاق والاختلاف لا يطق إلا على الأشياء المادية. وقد شبه ابن طميل الصلة بين هذه العقول بهذا المثال فقال إنها شبيهة بالمرآيا المتالية التي تعكس جميعها صورة الشمس^(١) وينتهي الفيض إلى مرتبة هذا العالم الحسي وتسيطر عليه ذات روحية ولهذه الذات سبعون ألف وجه وفي كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدها ويمجدها... ورأى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة ولست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها وكان هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء منقرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرآيا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرأة الأولى التي قابلت الشمس بعينها^(٢).

والنفوس الإنسانية جزء من العقل الأخير لو جاز لنا القول بأنه يقبل التعدد والكثرة ولو لم تكن النفس حادثة لقلنا إنها هي نفس هذا العقل ولو لم تكن خاصة بيد من قلنا أنها لم تحدث^(٣). ولما انتهى دحي بن يقظان إلى هذه المرحلة الأخيرة شاهد نفوساً فارقت أبدانها جملة ونفوساً أخرى لم تفارق أجسامها بالموت غير أنها استطاعت أن تتحرر منه بالفكر والزهدي في عالم الحس وكانت هذه النفوس من الكثرة إلى حد لا نهاية له إذا صح القول بأنها متعددة وكانت تبدو واحدة إن جاز القول بأنها واحدة ومعنى ذلك أنها مجردة من كل مادة فلا يصح وصفها بأنها كثيرة أو واحدة ورأى هناك أيضاً نفوساً وأن عليها الخبث فبنت كمرابا يعلوها الصدا وقد ولّت وجهها عن صورة الشمس وكانت هذه النفوس تزج في آلامها وحسراتها^(٤). ورأى فيما عدا ذلك كائنات تلوح وتضمحل فأنعم فيها النظر وراى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً وخلقاً حثيثاً وتسوية ونفعاً وإنشاء ونسخاً ثم ما لبث أن عادت إليه حواسه وغاب العالم الإلهي.

ولما شاهد ما شاهد ثم عاد إلى العالم المحسوس لجع به الهوى والشوق إلى الرجوع مرة أخرى نحو عالم المشاهدة فرأى أنه لما سلك السبيل الأولى سبيل التكبر والانصراف عن مطالب الحسد استطاع العودة على نحو أكثر يسراً منه في المرة الأولى وقدر له المكث مرة أطول وما زال يقبل ويدبر، حتى انتهى في آخر أمره إلى مرتبة يستطيع فيها الاتصال

(٣) من المصدر. ص ١٢١

(٤) من المصدر ص ١٢١.

(١) من المصدر ص ١١٩.

(٢) من المصدر ص ١٢٠

منى شاء وكان لا يصرف عن عالم العقل إلا للضرورة القصوى أي لمطالب دمه التي قللها إلى حد كبير وهو في ذلك كله يتمسك أن يريجه الله عز وجل من كل دمه الذي بدعوه إلى معارفة مقامه ذلك فيتخلص إلى لدته تخلصاً دائماً ويرا عما يحده من الألم من الإغرائص عن مقامه ذلك إلى ضرورة الدد، وذلك لأنه كان يعلم أن النفس الإنسانية التي احتدت إلى معرفة الله على هذا النحو قل أن تعارق الدن وداومت على حال الاتصال والمشاركة وأقبلت عليها بكلينتها تخلد راضية مطمئنة وتظل في لدة لا نهاية لها لتخلصها من جميع أدران البدن ومطالبه في أثناء الحياة الدنيا. أما النفوس الجاهلة التي لم يتح لها إدراك الوجود الأول فإنها تهلك وتنفى بقاء أجسامها كما هي حال البهائم والأفاعي وأما النفوس التي عرفت وجود الإله ولكنها أعرضت وانصرفت عنه إلى لذاتها الجسمية فإنها تحرم من المشاركة مع شدة شوقها إليها وتظل هكذا في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها.

وأنا لرى أن ابن طفيل لا يكاد يختلف في هذه المسألة الأخيرة عن أبي نصر الفارابي الذي سبقه إلى القول بقاء بعض النفوس الإنسانية وخلود بعضها الآخر. إما في العذاب وإما في النعيم الروحيين ومع ذلك فإنه يختلف عنه من جهة أنه يقرر إمكان الاتصال بين النفس الإنسانية وبين الذات الإلهية لا بينها وبين العقل الفعال.

ولسنا في حاجة إلى تقرير هذا الأمر بالتفصيل وهو أن ابن طفيل كان أقرب فلاسفة الإسلام إلى آراء الاسكندر فإنه يرى مثله أن العقل الإنساني ليس بشيء ذي بآل وأن الله هو الذي يفكر في نفوسنا كذلك نرى بوضوح أن تصوفه تصوف تقليد تغلب عليه مسحة مذهب وحدة الوجود.

ومن ثم فإن هذا الفيلسوف كان استأذاً لمن زعموا في الغرب أنهم أتباع ابن رشد وهم هؤلاء الذين كانوا يقولون بأن العقل الإلهي متصل تمام الاتصال بالنفوس الإنسانية وليس من العدل أن يوجه «توماس الأكويني» نقده إلى أبي الوليد فإن هذا الأخير صرح أكثر من مرة واحدة باختلافه مع الاسكندر الأفروديسي فيما يتعلق بطبيعة العقل المادي وسوف معهم منى اهتمام ابن رشد بتحديد تلك الطبيعة في كثير من كتبه وشروحه لأنه كان يريد الخلاص عن تأثير آراء الاسكندر، ومن تصوف الفلاسفة المسلمين.

وهذا هو ما ستقوم بالتدليل عليه لا ببعض المبارات العامة الغامضة بل بصوم موثوق بها لم يمتد إليها عث المترجمين الذين كانوا لا يستطيعون التفرقة بين فلسفة أبي الوليد وفلسفة غيره من معكري الإسلام

كان أبو الوليد أول فيلسوف مسلم استطاع التحرر تماماً من آراء الإسكندر الأفروديسي وإسما رعب عن هذه الآراء لأنه كان يرى أنها لا تتفق بحال ما مع نظريته القائلة بوحدة النفس كذات روحية مستقلة تستخدم البدن كأداة لها. ذلك أن القول - مع الاسكندر أو اس طميل - بأن العقل الهولاني قابل للمصاد والمضاء معناه أن النفس - وهي جوهر بسيط - جبراً من أحدهما حاله والأخر عان ومعناه أيضاً - كما يقول الفارابي - أنه من المستحيل أن يتحد العقل المادي مع العقل الفعّال اتحاداً تاماً^(١).

ومع ذلك فإنه ينبغي لنا ألا نخطئ في فهم ابن رشد فنعتقد أنه يتكلم بلغة الأفلاطونية الحديثة فإن لفظ الاتحاد أو الاتصال مبهم وهو يحتمل أكثر من معنى واحد. لكن الشارح الأكبر يستخدمه هنا في معنى خاص جداً وذلك لأن العقل الفعّال ليس خارجاً عن النفس الإنسانية^(٢) وليست العقول المختلفة لدى هذا الفيلسوف سوى مظاهر متعددة للنفس وليس العقل الفعّال نوعاً آخر من النفس كما كان يظن أرسطو ولكنه جوهرها وهو العملية الأساسية في كل نفس جزئية.

وإذا أردنا فهم رأيه الحقيقي في هذه المسألة وجب علينا أن نتبعه وأن نبحث عن الأسباب التي دعت إلى الإلحاح في بيان طبيعة العقل المادي فإن فكرته عن هذا العقل مفتاح لمذهبه الفلسفي فيما يتعلق بنظرية المعرفة وإن اهتمامه بخلق رأي جديد خاص بطبيعة العقل المادي يدلنا على أنه كان يرمي إلى تأكيد وحدة النفس وإلى حل تلك المشكلة المعقدة التي تركها أرسطو لشرّاحه دون البت فيها.

يفرق فيلسوف قرطبة بين عقول ثلاثة هي: العقل المادي، والعقل بالفعل، والفعل الفعّال، وكل هذه العقول توجد داخل النفس فهي إذن ثلاثة مظاهر لنفسية ونشأ الأولان منها بسبب اتحاد النفس بالبدن، وأما الثالث فإنه دليل على استقلال ذلك الجوهر البسيط على الرغم من اتصاله بالبدن

لقد عرف أرسطو العقل المادي بأنه جزء النفس الذي يستمد لإدراك جميع المعقولات. أما ابن رشد فيقول أنه هو النفس ذاتها حين تكون على هيئة استعداد لإدراك معاني الأشياء وجبث هذا العقل لديه ذات أو جوهر روحي ولما كان لا يتأثر بالمعقولات

التي يدركها فإنه غير جسمي^(١) وليس من الممكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك فإن الس في الإدراك يحصر في التحد عن المادة^(٢)، ويشت تعاً لذلك أن هذا العقل لا يستخدم أي عضو جسمي وهذا هو العارق بينه وبين الوظائف الحسبة ولذلك فإنه يجب التسليم بأنه محرّد عن المعاني التي يقلبها وعن الجسم في آن واحد ومن الواجب أيضاً أن يكون غير منقسم بانقسام الجسم كما هي الحال فيما يتعلق بالحواس التي براها مورعة في مختلف أعضاء البدن وفي الواقع لو كان العقل المادي قوة جسمية كالحس لما استطاع أن يدرك سوى صورة عقلية في نفس الوقت فإما نعلم أن المادة الحسبة لا تستطيع أن تقبل إلا صورة واحدة في وقت واحد. وهناك سبب آخر في وجوب تحرّده ومفارقة للجسم وذلك لأنه لو كان مختلطاً به لما استطاع أن يدرك نفسه^(٣).

ومن جهة أخرى لا يمكن القول بأن الاتحاد بينه وبين الصور العقلية تام من كل وجه، كما كان يظن الفارابي وابن باجة بصفة خاصة، فليست الصور العقلية للأشياء الحسبة أو المعقولات هي العقول الإنسانية وإنما كان من الواجب أن يكون مجرداً من كل صورة عقلية لأنه لو اتحد بإحدى هذه الصور ليستكمل بها فإن هذه الصورة إما أن تحول دونه ودون إدراك الصور الأخرى وإما أن تكون سبباً في تغيير هذه الصور وقت قبولها أي حلولها فيه^(٤).

حقاً، إن ما ذكره أبو الوليد في وصف العقل المادي يوجد لدى أرسطو ما عدا هذه الفكرة وهي أن هذا العقل ليس صورة للجسم ولكنه جوهر غير جسمي. يقوم من الجسم مقام الصورة من المادة فهذه هي النقطة التي يختلف بها عن الفيلسوف الإغريقي. ومعنى ذلك أن ابن رشد يتقلب فيلسوفاً بدلاً من أن يظل شارحاً. وقد بدأ بتعريف هذا العقل بقوله: *«فنقول أنه يجب أن تكون هذه القوة القابلة للمعقولات غير منفصلة أصلاً أي غير قابلة للتغير الذي يعرض للقوى المنفصلة من قبل مخالطتها للموضوع الذي توجد فيه القوى»*. وقد نتصور هذه القوى على طريق التمثيل، وذلك أنها القوة التي نسبتها إلى المعقولات نسبة قوة الحس إلى المحسوسات إلا أن القوة التي تقبل المحسوسات هي مغالطة للموضوع الذي توجد فيه مغالطة ما. وأما هذه القوة فيجب أن تكون غير مغالطة لصورة من الصور الهيولانية أصلاً وذلك لأنها لو كانت مغالطة لصورة من الصور للزم فيها أحد أمرين إما أن تحوق صورة الموضوع، وإما أن تتغيرها^(٥). ويتبين لنا إذاً أن ابن رشد يفسر عبارة أرسطو على نحو

(١) تهافت التهافت طبعة بيروت، ص ٥٦٧

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣٤

(٣) ص ٥٥٨ المصدر

(٤) كتاب المحسوس عن اتصال العقل الهيولاني بالعقل المعال

جديد فيقول: إن العقل غير معالط أي مستقل في آن واحد عن البدن وعن الصور التي يقلها، وما زال شراح أرسطو من المعاصرين يختلفون في تفسير هذا الإصطلاح وإن كان بعضهم وكهيكس «Hicks» يحجج إلى القول بأن المقصود به هو استقلال هذا العقل عن المحقولات التي تحمل فيه^(١)، وقد وفق ابن رشد بين هذين المعنيين أحسن توفيق فإن العقل المادي لما كان غير محتلط بالحس فإنه يجب تعاملاً لذلك أن يكون غير محتلط بالصور التي تنتزع من المواد.

وهنا يتساءل أبو الوليد: أيمن القول بأن العقل المادي مجرد استعداد يفسد بفساد العناصر التي يتكوّن منها الجسم أم هو استعداد جوهرى في ذات روحية أم هو في نهاية الأمر استعداد عرض ينتج بسبب اتحاد هذه الذات الروحية بالبدن؟ إن هذه الاحتمالات الثلاثة تعبر عن ثلاث نظريات مختلفة أما الاحتمال الأول فهو الرأي الذي ذهب إليه الاسكندر الأفروديسي ويرتب على هذا الرأي القول بفناء العقل المادي. وأما الاحتمال الثاني، فهو رأي باقي المفسرين ويقضي هذا الرأي الأخير إلى القول بأن جوهرًا روحياً يحتوي على شيء بالقوة وأما الاحتمال الثالث فهو رأي أبي الوليد الذي يرى أنه خير ضمان لتقرير وحدة النفس، ولتأكيد بقاء العقل المادي بعد الموت وللتخلص من القول بأن الجوهر الروحي يحتوي على شيء بالقوة.

وقد لخص أبو الوليد رأي الاسكندر بقوله: إنه يرى أن العقل المادي مجرد استعداد وليس بجوهر يوجد فيه هذا الاستعداد، وأما سائر المفسرين فإنهم فهموا من قوله أن العقل الهولاني يجب أن يكون غير مغالط وأنه استعداد موجود في جوهر مفارقة^(٢). ولكن رأي الإسكندر لا يستقيم لدى العقل لأننا إذا عرفنا العقل المادي بأنه استعداد محض فقد نزلنا به إلى مرتبة الأشياء المادية ووقعنا في هذا التناقض وهو أن يكون أحد أجزاء النفس غائياً وأحد أجزائها خالداً أما رأي الآخرين فإنه لا يسلم من النقد أيضاً لأنه يوحي بأن الجوهر العقلي يحتوي على شيء بالقوة مع أنه يجب أن يكون محضاً وغير مركّب.

ويمكن الخروج من هذا المأرق بالتوفيق بين هذين الرأيين وقد استطاع ابن رشد الجمع بينهما حين ذكر أن العقل المادي والعقل الفعّال ليسا في واقع الأمر سوى شيء واحد هو النفس الإنسانية فإن هذه إذا اتصلت بالبدن كان لها فعلان أحدهما خاص بانتراع المعاني وتجريدها، والآخر استعداد لقبولها ولهذا التوفيق أهمية لأنه حير حوار على هؤلاء

(٢) Ibid. 144 R. C. 1

(١) انظر كتاب النفس لأرسطو، ترجمة تريكو

الدين شَوْهواً آراء اس رشد وسسوا إليه الذبح والأناطيل عندما قالوا إنه يعرف بين العقل المادي والعقل العقالي، ويحرم بوجود عقل واحد يشترك فيه جميع أفراد الإنسان وهذا هو النص الذي تنهار أمامه حجج العريبيين في العصور الوسيطة والمستشرقين منهم في هذا العصر الأخير - وإذا وفيت هذه الأقاويل فسطها من الشكوك ظهر أن العقل من جهة الاستعداد مجرد من الصور كما يقول الاسكندر وهو من جهة جوهر معارف متلس بهذا الاستعداد، أعني أن هذا الاستعداد الموجود في الإنسان هو شيء لحق هذا الجوهر المعارف من جهة اتصاله بالإنسان لا أن الاستعداد شيء موجود في طبيعته هذا المعارف كما زعم ذلك المفسرون ولا هو استعداد محض كما زعم ذلك الإسكندر ومما يدل على أنه ليس استعداداً محضاً أننا نجد العقل الهولاني يدرك هذا الاستعداد حلولاً من الصور ويدرك الصور وكذلك أمكن أن يعقل الإعدام - أعني من جهة إدراكه لذاته - خلواً من الصور. وإذا كان الأمر كذلك، فالشيء المدرك لهذا الاستعداد للصور الحاصلة فيه هو ضرورة غير الاستعدادات وهذا العقل هو بعينه العقل المعدل الذي سيظهر وجوده بعد. وذلك أنه من حيث يتصل بهذا الاستعداد فيجب أن يكون عقلاً بالقوة ولا يمكنه أن يعقل ذاته ويمكنه أن يعقل غيره - أعني الأشياء الهولانية - وأما من جهة ما ليس يتصل به، فيجب أن يكون عقلاً بالفعل يعقل ذاته ولا يعقل ما ها هنا. إذن تبين أنه يوجد في النفس منّا فعلان: أحدهما فعل المحقولات، والآخر قبولها. فهو من جهة فعله للمحقولات يسمى معالاً، ومن جهة قبولها إياها يسمى منفعلاً وهو في نفسه شيء واحد^(١).

ولا نعرف أن أحداً من شراح أرسطو - فضلاً عن أرسطو نفسه - استطاع أن يهتدي إلى نظرية متسقة كهذه لأنها تفرّز وحدة النفس حين تسوي بينها وبين مظاهرها العقلية، ويمكننا القول أيضاً أنه ما كان لأرسطو أن يصل إلى ما وصل إليه تفكير شارحه الأكبر وذلك لأن تعريضه للنفس بأنها صورة لحسم عضوي لا يسمح بالتشوية بين كل من العقل المادي والعقل العقالي، ولكن تعريف أبي الوليد للنفس بأنها جوهر روحي لا يحتوي على شيء بالقوة يفهم لنا كيف استطاع تجريد معاني الأشياء وقبولها في وقت واحد إذا اتصلت بالبدن.

إن تلك النظرية العلة هي نظرية امن رشد دون منازع وليس حتى أن يوشح إليه نقداً ما لوجب أن نرجمه بالتواضع وإنكار الدات، لأنه يسب رأيه إلى أرسطو. وبيان ذلك أنه يقول بعد مناقشته لآراء الاسكندر وغيره من الشراح. «فقد تبين من هذا لك المذهبان جميعاً مذهب الإسكندر ومذهب غيره في العقل الهولاني، وتبين لك أن الحق الذي هو مذهب

أرسطو هو الجمع بينهما على الوصف الذي قلناه وذلك أن بهذا الوصف الذي قلناه تتخلص من أن تصعب شيئاً معارفاً في جوهره استعداداً ما لوصلها الاستعداد موجود له لا من طبيعته بل من قبل اتصاله بالموجوهر الذي فيه هذا الاستعداد وهو الإنسان. وبوصفاً أن ها ها شيئاً يلحقه هذا الاستعداد سوغ من العرص تتخلص من أن يكون العقل الذي بالقوة استعداداً فقط^(١)، ومعنى ذلك عبارة أخرى أن العرس في جوهرها عقل محض، فإذا اتصلت بالبدن استعدت لقبول معاني الأشياء وحيتث تسمى عقلاً بالقوة. ولكنها لا تفعل هذه المعاني من شيء آخر، بل هي التي تحترعها وتحردها وهي هذا الحال تسمى عقلاً فعلاً.

وإنما لتعجب لملك المشرق «مونك» فإنه رأى تلك النصوص العديدة التي ذكرناها بدليل أنه نقلها إلى اللغة الفرنسية، ومع ذلك فإنه بهصر على أن ينسب إلى فيلسوفنا الرأي القائل بأن العقل العقال شيء خارج عن النفس وليست تلك هي المرة الوحيدة التي يركب فيها «مونك» متن الشطط وينزل فيها إلى مواطن الخطأ فإنه يشوه مذهب ابن رشد في مسائل عديدة. ويرجع السبب في ذلك - فيما نعلم - إلى أنه كان يعتقد أن هذا الفيلسوف لم يكن مبتكراً، وأنه لا يختلف لا في قليل ولا في كثير عن غيره من فلاسفة المسلمين الذين تأثروا بمذهب الأفلاطونية الحديثة، وسوف نعود إلى مناقشة آراء هذا المستشرق مرة أخرى حين نعرض لنظرية الاتصال أو الحدس العقلي في فلسفة ابن رشد ويكفي أن نذكر أنه ينفي للمرة أن يكون مفرصاً كل الأغراض حتى يرى في النصوص سالفه الذكر اتجاهافاً أفلاطونياً حديثاً، وأنه ليبني أن يشوه المرة هذه النصوص أولاً حتى يؤكد أن العقل العقال لدى أبي الوليد هو الملك الذي يدبر فللك القمر أو هو الله سبحانه.

وقد بلغ من جرأة «مونك» على الحق ولاستخفافه بهذه النصوص أنه يقول بأن فيلسوف فرطية كان يرى أن العقل المادي يعنى ويهدثر بعناء البدن مع أن هذا الفيلسوف يذكر في أكثر من موضع أن تشبيه جوهر هذا العقل بالمادة هي أنه يقبل معاني الأشياء ليس معناه أنه قابل للفساد ولقد كاد يقع «إرنست رينان» على الرأي الحقيقي لابن رشد في هذه المسألة لأنه يعترف بأن هذا الفيلسوف يظفر إلى العقل المادي نظرية تختلف كل الاختلاف عما ذهب إليه الإسكندر وفلاسفة الإسلام ولأنه يرى أن هذا العقل ليس قائلاً للكون والفساد وأنه يشبه في ذلك العقل العقال، ولكن حال دون «رينان» ودون إدراك حقيقة مذهب فيلسوفنا أنه كان يعتقد كمونك أن أبا الوليد لم يكن سوى أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين وأنه كان يرى مثلهم أن العقل العقال يوجد خارج النفس الفردية وليس إحدى قواها وكثيراً ما

كانت الآراء الشائعة العائدة سباً في فساد الحكم الذي يصدره المؤرخون على الأشخاص أو الأفعال

إن الذي حدا بنا إلى عدم التفرقة بين كل من العقل الهولامي والعقل الفعّال هو أنه كان يريد تقرير خلود النفس لأننا إذا قلنا إن العقل الهولامي جوهر خالد وإنه لا يختلف في حقيقته عن العقل الفعّال وإنهما مظهران للنفس الإنسانية. بمعنى ذلك أننا نريد القول بأن هذه النفس جوهر لا يقبل الفساد كما يدل أيضاً على أننا نريد التخلص من نظرية أرسطو التي تصف النفس بأنها صورة لجسم عضوي. ومما يدل على رغبة أبي الوليد ابن رشد في العدول عن آراء أرسطو أنه يقول: إنه لا يمكن معرفة العقل إلا بمعرفة النفس وذلك لأن العقل وظيفة خاصة بها^(١)، وليس من الممكن أن يكون كل منهما صورة للبدن بالمعنى الذي تفرقه الفلسفة الأرسطوطاليسية.

ولقد عجز دوماًس الأكويني، هو الآخر عن فهم آراء ابن رشد في العقل الهولامي والسبب في ذلك أنه كان متشبهاً بتعريف أرسطو للنفس ولذلك فإن كل ما يوجهه إلى الفيلسوف العربي من نقد لا يتركز على أساس ما، ويرجع الخلاف بين هذين الشارحين في واقع الأمر إلى اختلافهما في تعريف النفس. فإن فيلسوف قرطبة يذهب كما نعلم إلى أن النفس جوهر كامل، وأن صلتها بالبدن كصلة الإله بالعالم أو كصلة كل عقل مفارق بالفلت الحاص به وكما أن العالم لا يدخل في ماهية الإله كذلك حال البدن مع النفس والحق أننا لم نثر على نص واحد يصرح فيه أبو الوليد بأن العقل الفعّال ذات مستقلة عن النفس الإنسانية وليس لهؤلاء الذين ينسبون إليه مثل هذا الرأي إلا أن يظنوا على الصور التي اعتمدوا عليها غير أننا نستطيع من جانبنا أن نحيلهم لا على نص واحد، ولكن على كتاب بأكمله، ونعني به كتاب الفصل عن الاتصال لكي يروا أن العقل الفعّال يوجد في كل فرد مد حلقه وأنه يبدو أثره بعد ظهور جميع العمليات النفسية والعقلية.

وأما العقل الثالث الذي يصفه ابن رشد فهو ما يطلق عليه اسم العقل المكتسب، وليس هذا العقل بشيء آخر غير العقل الهولامي. وقد خرج من القوة إلى الفعل، فهو العقل المستعاد الذي رأيناه من قبل لدى الغارابي واس سباً. ويختلف هذا العقل عن سابقه من جهة أنه فإن ذلك لأن النفس إذا فارقت الجسم فقدت كل ما كانت تعرفه في هذا العالم الحسي، وحينئذ ينشأ لنا أن هذا العقل يتألف من عنصرين هما العقل المادي، والصور العقلية، أي المعاني التي انتزعت من الأشياء الحسية. وبهذا يختلف الشارح الأكبر عن غيره

(١) تهافت التهافت ص ٤٣٤

من فلاسفة الإسلام الذين كانوا يرون أن هذا العقل نتيجة للاتصال بين العقل الفعّال والعقل المادي، ولذا كانوا يطلقون عليه اسم العقل المستمد لا العقل المكتسب، لأنه ليس سوى ما يعبر عن النفس من عقل خارج عنها

وهي حملة القول لم يكن ابن رشد أحد أتباع الأفلاطونية الحديثة بحال ما، كما يعبر ذلك كثير من المستشرقين ومن تبع سبيلهم وإنما نجد لديه كما نجد لدى أرسطو نفسه ثلاثة عقول، ولكنه فاق أرسطو وغيره من الشراح في تحديد الصلة بين هذه العقول فاستطاع أن يقرر وحدة النفس على أكمل وجه فإنها لما كانت جوهرًا روحياً أصبحت عقلاً بالقوة لدى اتصالها بالبدن ثم أدركت بعض المعارف فعدت عقلاً مكتسباً ولما كانت مستقلة في جوهرها فإنها قد تصل إلى إدراك ذاتها وجوهرها الحقيقي فتعلم أنها عقل فعّال أي نشاط عقلي محض.

وإذا كنا قد أوجزنا بعض الشيء في بيان طبيعة العقل المكتسب لدى هذا الفيلسوف فذلك حتى تتلافى التكرار فيما لا جدوى فيه.

٧١ - آراء توماس الأكويني

بعد وجد «توماس» نفسه وجهاً لوجه مع عدد لا بأس به من الصعوبات عيرة الحل عنده أراد أن يظل أميناً على تعريف أرسطو للنفس وعلى مبدأه القائل بأن المادة هي السبب في اختلاف الأفراد وقد رأينا كيف أن ذلك التعريف كان لا يتيح البرهنة على خلود النفس بحال ما، ورأينا كيف عدل عنه كثير من فلاسفة الإسلام، كذلك ذكرنا أن المبدأ القائل بأن المادة هي سبب الاختلاف بين أفراد النوع الواحد قد أفضى إلى تلك البدعة القارابية التي تنص على اشتراك جميع أفراد الإنسان في نفس واحدة وعقل واحد.

وكل هذه الصعوبات أمر لا يتفكك عن الفلسفة الأرسطوطاليسية فلما ارتضى «توماس الأكويني» تعريف أرسطو للنفس على علاقة لم يكن له بد من التخطئ وسط هذه الشبهات، غير أنه كان يملك الحق والغضب حيناً بعد حين، فيطلب يسب أباً الوليد، ويصممه بأنه شارح معرض معوج التفكير ونعتقد أنه لا يعرف خصمه وأن غصه غير المألوف ليس سوى الدليل على عجزه عن تمديد نظرية وحدة العقل التي كان يعتقها حمّ كبير من اليعاقبة الذين وصفوا أنفسهم ووصعهم الناس بأنهم تلاميذ ابن رشد، وإنما أقحم هذا الأخير إقحاماً في هذا الحدل بينهم وبين خصومهم من أمثال «توماس الأكويني» لأنهم وقعوا على ذلك النص الذي يعرض فيه الشارح الأكبر الصعوبات التي تترتب على الأحاد مبدأ أرسطو

سألف الذكر فطوا أن هذا هو رأي ابن رشد الحقيقي . ولذا فإن غضب «توماس الأكويني» ومقلده لا يتجهان بحال ما إلى فيلسوف قرطبة فإن هذا الأخير عرف النفس على نحو مخالف لكل من أرسطو و «توماس الأكويني» ومن العجيب أن يسب هذا المفكر المسيحي إلى فيلسوفها أنه قال ما العقل نوع آخر من النفس، وكان يسعى له إن أراد الحق وما كان ذلك يعرير عليه، أن يسب هذا القول إلى صاحبه الحقيقي وهو أرسطو كما يعلم حتى المعلم .

لقد سوى أبو الوليد بين العقول الثلاثة فقال: إن النفس عقل في جوهرها وإن اختلفت مظاهر هذا العقل حسب اختلاف درجة المعرفة لدى الإنسان . فجاء «توماس الأكويني» بشيء هذا الرأي الصريح الذي لا يحتمل تشويهاً فنب إلى صاحبه رأياً لم يذهب إليه قط، وإذا صدقنا «توماس»^(١) فعلينا أن نسلم معه بأن ابن رشد قال بأن السب في المعرفة وهو العقل المنفصل أو الهولاني ليس النفس أو أحد أجزائها بل هو بالأحرى جوهر مفارق وحيد مشترك بين جميع الناس فينصل بكل واحد منهم بواسطة الصور الخيالية . وهكذا يحتوي الإنسان بناء على ما ينسب «توماس» إلى خصمه على ثلاث ذوات مختلفة هي الجسم والعقل الهولاني، والعقل الفعال . ولا نظن إلا أن هذا نوع من الإبهام الذاتي بمعنى أن «توماس الأكويني» ينسب إلى أبي الوليد رأياً يحاول هو الفرار منه وذلك لأنه كان يعتقد أن ابن رشد يفرق مثله بين النفس الإنسانية وبين كل من العقل المادي والعقل الفعال^(٢) . وكأنما قد ضابت عنه الحكمة في إلحاح الفيلسوف القرطبي في محاولة التخلص من مذهب الإسكندر حتى لا يفرق بين العقل المنفصل وبين النفس .

وما يدعو إلى العجب أو إلى الإشفاف أن «توماس الأكويني» لم يقف عند هذا الحد بل نسب إليه أيضاً نظرية أخرى في الاتصال . فهو يزعم أن أبا الوليد ابن رشد قال باتصال العقل الفعال الخارج عن النفس بالعقل الهولاني وليس بغريب بعد هذا التشويه كله أن يبدو أبو الوليد لجورج فاللا «Georgevalle» كرجل فظ غبي لئيم^(٣) . وحقيقة ما كان أجدره بمثل هذه الأوصاف المفضحة لو كان ما نسب إليه خصمه يعبر سفيقة عن رأيه في هذه المسألة . لكن للأسف كان ابن رشد ضحية هذا الخلط ففداً هدفاً لهذا الباب المقذع لا شيء إلا لأن توماس كان يصرّ على اعتبار أن النفس ليست جوهرًا كاملاً وأن تمريرها لا بد

(١) وحدة العقل De unitate intellectus P 55

(٢) الخلاصة اللاهوتية الجزء الأول، السؤال السابع والسمون الفصل الأول .

(٣) Dictionnaire, système de monde. T IV. Pages 500- 506

(٣)

من أن يحتوي على معنى الجسم وهذا هو السبب الذي صرّفه عن التسوية مثل ابن رشد بين كل من العقل المتفعل والعقل الفعّال^(١)، وقد هاجم هذا الفيلسوف المسلم على أنه يرى رايه في وجوب التفرقة بينهما

ولما كان الاتصال بين النفس والجسم اتصالاً حوهرياً في طنه لم يجد مدّاً من تحطيم وحدة النفس فإن هذه لما كانت صورة للبدن فإنها لا تستطيع أن تصح شيئاً واحداً مع أهم أحوالها وهو العقل ويرجع السبب في استحالة هذا الأمر إلى أن هذا الأخير لا يستخدم عضواً جسيماً، فلا يمكن تبعاً لذلك أن يقال عنه أنه صورة للبدن، ولا بد حينئذ من التسليم معه بأن النفس تحتوي على عقليْن يختلف كل منهما عن الآخر وليس كلاهما جوهرًا كذلك قال إن هناك فارقاً بين أحد الأفعال وبين السبب في وجوده، أو بيه وبين المبدأ الذي يفضي إليه، أي لا بد من وجود فارق بين عملية الإدراك والعقل نفسه. ومعنى هذا أن العقل لا يمكن أن يتحد مع الجوهر إلا في حالة واحدة وهي الله وحده في حين أن العقل في المخلوقات العاقلة قوة خاصة من قوى النفس^(٢)، ولكن ما سبب التفرقة هنا بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات الروحية ؟ وذلك لأن الماهية والوجود في الله تعالى شيء واحد بينما نجد أن الوجود يختلف عن الماهية في نفوس الملائكة وفي أرواح البشر^(٣)

ويبدو لنا أن ابن رشد كان أكثر من «توماس الأكويني» أمانة على مذهب أرسطو في هذه الناحية وذلك لأنه لا يفرق بين الماهية والوجود في الذوات العقلية ولأنه يسوي بين العقل المتفعل والعقل الفعّال. ففي الوقت الذي نرى فيه أن الأول يسلم بإمكان الحدس العقلي أي إدراك النفس لذاتها إدراكاً عقلياً محضاً نجد أن الثاني ينكر ذلك النوع من الإدراك ويفرق بين الماهية والوجود والقوة والفعل في النفس الإنسانية فيجزم بأن هذه النفس تحتوي على عنصرين مختلفين تمام الاختلاف: أحدهما بعد ماهية ووجوداً بالقوة وبعد الثاني وجوداً بالفعل، وهي العقل المتفعل والعقل الفعّال. وحينئذ فليس من الممكن أن نسوي بينهما بحال ما وبذلك يحاول «توماس الأكويني» الجمع هنا بين نظريتين مختلفتين: إحداهما تنسب إلى أرسطو وتفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، والأخرى إلى ابن سينا وتفصل فصلاً تاماً بين الماهية والوجود^(٤). وقد طُبق هذا الشارح نظريته هذه

See there. 19 I part 3. Text 2, I XX VII art 2

(١)

Ibid. I.a.IxxIX art 1

(٢)

(٣) أحد توماس الأكويني هذه التفرقة عن ابن سينا

(٤) كان ابن سينا لا يفرق بين الماهية والوجود في النفوس الانسانية

على العقول المماثلة فقال. إن عقل الملائكة ليس جوهرها وماهيتها فهي إذاً لديه مركبة من شيئين أحدهما يوحد بالقوة والآخر بالمعل

ويحذر ما أن ملاحظ أنه حينما يهاجم نظرية القائلة بوجود عقل فعال مستقل عن النفس الإنسانية لا يذكر اسم أبي الوليد بل يسبب هذا الرأي إلى ابن سينا^(١). وذلك دليل واضح على أنه ما كان له إلا يعترف بأن تلك النظرية من صيغ أتناع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين وإنما يرى في هذا المسلك نوعاً من الإنصاف عبر المقصود لفيلسوف قرطبة إذ ما كان لـ «توماس الأكويني» أن يتردد في نسبة هذا الرأي إليه لو وجد لديه أي إشارة - مهما بدت نافلة واهية - إلى هذه المسألة فإنه ألف كتابه في «وحدة العقل» لكي يبرهن فيه على فساد آراء هذا الفيلسوف.

فمن الثابت إذاً هذان الشارحان يتفقان إلى حد بعيد في تحديد طبيعة العقل الفعّال وذلك لأنهما يصرحان بأنه ليس ذاتاً خارجة عن النفس الإنسانية ويحزمان بأنه هو السبب في انتزاع المعاني وتجريدتها من الصور الخيالية. ومع ذلك فإنهما يختلفان من جهة أخرى حين يقرر «توماس الأكويني» أن هذا العقل أحد أجزاء النفس، وحين يؤكد فيلسوف قرطبة أنه هو النفس ذاتها على اعتبار أنها في جوهرها نشاط عقلي، ولكن على الرغم من هذا الاختلاف ففي أقرب الشرح في العصور الوسطى إلى الفلسفة المشائية إذ يفسر أن نشأة المعرفة بأنها نتيجة للإدراكات الحسية.

ومهما يكن من أمر أمانتها في عرض النظرية الأرسطوطالية فقد أدخلها شيئاً من التعديل والتحرير فيها. وبيان ذلك أن ابن رشد يذهب - كما رأينا - إلى أن النفس ذات كاملة كما أن «توماس الأكويني» يفرق فيها بين الماهية والوجود وهذا شيء لم يقل به أرسطو. ولقد كان أولهما أقل اتباعاً للفلسفة المشائية من الثاني عندما سوى بين العقل المادي والعقل الفعّال وكان ثانيهما أقل حرصاً على هذه الفلسفة من الأول عندما فرّق بين الماهية والوجود.

وهناك عقل ثالث لدى «توماس الأكويني» وهو العقل المكتسب ولا يختلف رأيه في هذا العقل عن رأي أبي الوليد اختلافاً كبيراً فالعقل المكتسب يتألف لديه من العقل المادي ومن الصور العلية التي جرّدها العقل الفعّال من الأشياء الحسية^(٢) وقد أطلق على هذا العقل الأخير اسم الذاكرة العقلية وهي التي يكر ابن سينا وجودها حين يذكر أن

النفس ليست حزاة للمعاني بل تفيض عليها هذه الأخيرة من ذات حارحة لا نص عليها
 بها كلها اتجهت إليها وهالك فاروق كبير بين هذين الرأيين وهو الفارق بين اكتساب المعرفة
 وبين قبولها عن طريق البص وإدراكه «توماس» بقده إلى ابن سينا لا إلى ابن رشد مسبب
 ذلك واضح كل الوضوح وإذا كان يميل إلى رأي هذا الأخير فذلك لأنه أكثر اتساقاً مع
 مذهب أرسطو.

ولكن هنا فارقاً بين هذين الشارحين في تحديد طبيعة العقل المكتسب، أو العقل
 بالفعل. وكلا التعبيرين سواء لذيهما ذلك لأن «توماس» يقول بأنه خالده كالعقل المعال
 ومعنى ذلك أن النفس الإنسانية تحتفظ بعد مفارقتها للبدن بكل المعارف التي أدركتها في
 حياتها الدنيا أما ابن رشد فيجزم بأن المعاني المكتسبة في هذه الحياة تندثر بعد الموت
 وهذا ما يعبر عنه في كتاب «الفحص عن الاتصال» بفساد العقل المكتسب.

فكل ما حاكته الأساطير والجهل حول اسم ابن رشد في أوروبا المسيحية لا يركز
 على أساس ما ولقد أخطأ «توماس الأكويني» أو لم يكن منصفاً في اختيار خصمه فإن
 فيلسوفاً كابن سينا أو الفارابي كان أجدر بخصومته ولكن ما كان له أن يجحد الاختيار فقد
 كان مضطراً إلى الرد على ملحدتي بني ملته الذين كانوا يعتمدون على شهرة الشارح الأكبر
 في تدعيم بدعهم ولو علموا وأنصفوا لا تخشوا ابن سينا أو الفارابي أو أرسطو نفسه عضداً
 لهم ولو أنصف «الأكويني» لأظهر لهم أنهم يسيئون بزعمهم إلى الحقيقة وأن آراء ابن رشد
 في العقل كانت أبعد ما يكون عن آرائهم بدليل أنه قد ارتضاها لنفسه.

٧٢ - في تمييز العقل من البدن واستقلاله عنه^(١)

لغة آراء متعددة ومتباينة بشأن جوهرية العقل من جهة وتميزه عن البدن أو عدم تميزه
 من جهة أخرى وطالعتنا تاريخ الفلسفة بمجموعة من الآراء المتضاربة والمتناقضة في هذا
 الصدد. فهناك من لم يميز بين الجوهر الروحي وبين الجوهر المادي (الرواقية وأسينوزا
 على سبيل المثال) من حيث أن الوجود واحد. فليس ثمة وجود مفارق أو متصل وتميز
 عن هذا الجوهر المادي بل رفض أسينوزا كما نعلم أن يقول بوجود صلة بين العقل
 والجسم لأن الصلة كما فهمها تعني وجود طرفين أ، ب، لكما فيما يتعلق بالجسم والعقل
 أمام أمر واحد وشيء واحد فأنى للواحد أن يكون على صلة نفسه

(١) راجع في هذا الصدد كتاب: نظرية المعرفة عند ابن سينا، ص ١٢٧ وما بعدها

على أن معظم الفلاسفة يذهبون إلى أن النفس جوهر مستقل ومتبصر عن الجسم، وهذا الجوهر يفعل ويمكن أن يفعل عن الجسم ذهب إلى ذلك أفلاطون على سبيل المثال ومعظم فلاسفة الإسلام وعلى صوء ذلك أورد هذا الفريق مجموعة من البراهين تتعلق بتبصر النفس من الجسم وأخرى تتعلق بمعص الأدلة التي استندوا إليها في البرهنة على حلول النفس وسوف نحاول فيما يلي أن نشير إلى معص هذه الأدلة الخاصة بتبصر النفس ومن ثم العقل عن الجسم والبدن.

١ - أول هذه الأدلة ما ذهب إليه أفلاطون وابن سينا حينما نص هذا الأخير على أنه يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وحلق كاملاً لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات وخلق يهوي في هواء أو خللاء هويّاً لا يصلح فيه قوام الهواء صدم ما يخرج أو يحس وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته فلا يشك في إثباته لذاته موجودة ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً، ولو أنه أمكنه في تلك الحالة أن يتخيل بدأ أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته وأن تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت والمفردة غير الذي يفرقه فإذا الذات التي أثبت وجودها خاصة له على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التي لم يثبت فإذا المنب له سبيل إلى أن يتنبه على وجود النفس شيئاً غير الجسم بل غير جسم وأنه عارف مشعر له وإن كان ذاهلاً عنه يحتاج أن يفرغ عصابه^(١).

ويؤكد هذا المعنى السابق بقوله لو خلق إنسان دفعة واحدة وخلق متباين الأطراف ولم يصر أطرافه وانفق إذ لم يمسها ولا تماسك ولم يسمع صوتاً جهل وجود أعضائه وعلم وجود انبته شيئاً واحداً مع جهل ذلك وليس المجهول بعينه هو المعلوم ولبست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالتياب التي صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندما. وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها هراء، بل تخيلناها ذوات أجسام كاسية والسبب فيه دوام الملازمة إلا أننا قد اعتدنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نعتد في الأعضاء فكان ظننا الأعضاء أجزاءً منا أكد من ظننا الثياب أجزاءً منا فهذا دليل قوي على مخالفة القوى العقلية للقوى البدنية

٢ - ويوجد برهان آخر يقوم على أن الأحاسيس بداتها لا تقدر على إدراك المعقولات

(١) ابن سينا النفس، ص ١٦

والموجودات المشاهدة في عالمنا هذا تشترك كلها في صفة الحسية ولكنها تختلف في إدراكها المعقولات والاساس هو الوحيد من بين سائر الحيوانات الأخرى الذي له القدرة على الإدراك والتصور والاساس إما يقدر على ذلك بقوة موضوعة في بده إد لو كان يدرك بده الموجودات لكان حالها حاله ومصيبتها نصيبه من الإدراك وهذه القوة الموضوعة في بدن الإنسان تدرك بذاتها مدركاتها دون مشاركة من الجسم ولهذا فإن هذه القوة محل المعقولات لا تنقسم لأن المعقولات ذاتها لا تنقسم ثم أن القوة العقلية المدركة بقوى إدراكها يتكرر المشاهدة والخبرة أما القوى البدنية متضعف وتكل بتكرار مدركاتها وهذا يدل على أن آلة الإدراك (الجسم والبدن) تضعف بكثرة الإدراك.

٣ - وثمة دليل آخر على جوهرية النفس الناطقة واستقلالها عن البدن وأقصد بذلك الدليل الذي يشير إلى أن القوى البدنية قوى متناهية لا تقدر على ما لا يتناهى من الأفعال أما القوى العقلية فهي قوى تقدر على ما لا يتناهى القوة الناطقة فتقوى على أفعال غير متناهية إذ للصور الهندسية والمعدنية والحكمية التي للقوة المنطقية أن تفعل فيها أفعالاً ما غير متناهية فإذا القوة المنطقية ليست قائمة بالجسم فهي إذاً قائمة بذاتها وجوهر بذاتها.

٤ - ثم إن كل مادي محسوس له وضع معين، أما النفس فليست مادية ومن ثم لا وضع لها. وما هو كذلك فليس بمادي ولا يحوز حلوله في المادي. بمعنى أنه من المعروف أن القوة العقلية هي التي تجرد المعقولات من المحسوسات بحيث نصير خالصة من الكم والأيمن والوضع وسائر اللواحق التي تلحق الحاديات، هذه الصورة المعقولة موجودة خالصة في العقل. ولهذا يمكن أن يكون هو مادياً إذاً لو جاز ذلك لصحت الإشارة إليها.

٥ - وفي دليل آخر عرف بدليل الاستمرار نجد أن الجسم نظراً عليه أحوال ويتغير من فترة إلى أخرى إن بالزيادة وإن بالنقصان أما حياتنا الروحية فإنها سلسلة متصلة حاضرها تابع من ماضيها ومستقبلها يحصل عن حاضرها تأمل أيها العاقل إنك اليوم في نفسك هو الذي كان موجوداً جميع عمرك حتى أمك تتذكر كثيراً مما جرى في أحوالك فأتت إذاً ثابت مستمر لا شك في ذلك، وبدونك وأجزاءك ليست ثابتاً مستمراً بل هي أمداء في التحلل والانتقاص. ولهذا يحتاج الإنسان إلى الغذاء بدل ما تحلل من بده فإن البدن حار رطب والجار إذا أثر في الرطب تحلل جوهره حتى في. ولهذا لوحس عن الإنسان الغذاء مدة قليلة برل وانتقص قريب من ربع بده، فتعلم نفسك أن في مدة عشرين سنة

لم يبق شيء من أجراء بدلك وأنت تعلم مفاد ذلك في هذه المدة بل جميع عمرك
عدائك معايرة لهذا البدن وأجرائه الظاهرة والباطنة

٦ - أصف إلى ذلك أن الواحد ما في إدراكه للجزيئات يشت أجراء من بدنه
بحسب المسموعات يسمع ويشت حاسة السمع، وبالمشمومات يشت عصو الشم.
وهكذا بحيث ترد كل هذه الأعضاء والحوارج إلى ذات واحدة وهي الإنسان بالحقيقة
بمعنى أنه يوجد في الإنسان شيء جامع يجمع كل هذه الانفعالات والإدراكات. وهذا
الجامع ليس هو واحد من الأعضاء المحسوسة التي يمكن أن يشار إليها. فإذا الإنسان
الذي يشير إلى نفسه بـ أنا مغاير لحملة أجزاء البدن، فهو شيء وراء البدن. ومعلوم أن
الإنسان إذا كان مشغولاً ومهتماً بأمر من الأمور فإنه يقول أنني فعلت كذا ولم أفعل كذا.
وفي هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه والمعلوم بالفعل غير ما هو مفعول عنه.
أي أن الذات (النفس) تقف خلف الأعضاء البدنية إن جاز التعبير وهذه النفس مغايرة
للبدن ولقواه.

ولا يمكن أن يكون حكم النفس حكم البدن لأن ذلك لو صح لفقدت ولكانت قابلة للتغير
والتحول من أول العمر حتى آخره وهذا غير صحيح.

٧ - ومما يستدل به هنا على جوهرية النفس وتمايزها من البدن هو ما يلاحظ من أن
كل ما يعقل بألة لا يعقل ذاته ولا يمكن لكل ما يعقل بألة أن يكمل فعله إلا بهذه الألة ولو
نزعنا الألة لانتفى الفعل. فبدون البصر لا يتم فعل الأبصار وبدون آلة السمع لا يتم
السمع... لكن من الملاحظ والمشاهد أن النفس تعقل معقولاتها بذاتها مباشرة وتعقل
أنها عقلت. وهذا يدل أولاً على أنها ليست مادية ويدل ثانياً على أنها رغم وجودها في
البدن إلا أنها مستقلة عنه وذلك واضح من فعلها.

٧٣ - العقل ودوره في المعرفة عند الفارابي

جميع الفارابي في رسالة صغيرة له بين ما يتصوره من معاني للعقل فقال إن العقل
يطلق ويراد به عدة معان :

١ - منها أن العامة تصف به كل ذي فضل شديد الحكم

٢ - ومن هذه المعاني أيضاً أن المتكلمين يعبرون بالعقل عن الملكة أو القوة التي
يمكن للإنسان بها أن يميز الخير من الشر

٣ - ومن معاني العقل أيضاً ما ذهب إليه أرسطو في « التحليلات المطبقة » من أنه هو القوة أو الاداة التي يستعين بها الإنسان للوصول إلى نتيجة يقيية يستطها مباشرة من مقدمات أو قصايا عامة ضرورية وأرسطو قد عدّ العقل ها قوة من قوى النفس أو أحد أجزائها التي بها يمكن للنفس أن تكتسب المعارف الأولى ومبادئ العلوم النظرية .

٤ - ومن معاني العقل أيضاً ما استخدمه أرسطو في كتاب « الأخلاق » للتصير عن الملكة التي تكتسبها النفس مع مرور الأيام للتمييز بين الأفعال الحيرة والشريرة، وكأنه هو الحاسة الخلقية التي توجد بمقتضى الخبرة الأخلاقية التي تعود الإنسان على التفرقة بين أفعال اختيارية يجب القيام بها وأفعال أخرى يجب الامتناع عنها . ولعل المعنى الرابع الأرسطي للعقل هو نفسه المعنى الثاني له الذي وجدناه عند المتكلمين .

٥ - أما المعنى الخامس للعقل وهو معنى أرسطي أيضاً فقد اعتمد عليه الفارابي من خلال كتاب النفس لأرسطو لتصنيف العقل وتقسيم أنواعه إلى عقل هيولاني بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد أو مكتسب وعقل فعال وتلك هي الأنواع الأربعة المشهورة للعقل والتي لم يخرج واحد من الإسلاميين عنها مهما بدا الاختلاف بينهم .

ويمكننا إذا دققنا النظر في مفهوم العقل الهولاني الذي هو بالقوة الذي يعتبر عقلاً منفعلاً دائماً وقارنناه بمفهوم النفس الإنسانية الجزئية التي هي النفس الناطقة باعتبارها قوة ووظيفة من قوى النفس عامة نقول إذا دققنا لوجدنا أن الفرق ليس كبيراً بل ربما يحتفي الفارق تماماً، وكأن مفهومها يعبر عن ما صدق واحد هو العقل الإنساني المجرد والنفس الإنسانية المعرضة التي تعد صفحة بيضاء لم تقبل شيئاً بعد من المعقولات أو المحسوسات أو المعارف .

ولعل كلام الفارابي نفسه يعبر أصدق تعبير عما ذهبنا إليه حيث يقول « إن العقل بالقوة هو نفس ما أو قوة من قوى النفس أو شيء ما ذاته معبدة ومستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها فتجعلها كلها صورة له . وتلك الذات شبيهة بمادة تحصل فيها صور وهذه الذات ليس تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية متحاورة وللصور التي فيها ماهية متحاورة بل الموجودات فهي عقل بالقوة^(١) »

وإذا كان العقل بالقوة أي الهولاني هو أشبه بالمادة المجردة عن الصورة قل أن يتحد هذا العقل بصور المعقولات أي الموجودات بعد إدراكها فإن العقل بالفعل هو هذا

(١) انظر مجموعة النمرة المرسية رسالة في معاني العقل، ص ٣٢ - ٣٣

العقل ولكن بعد أن تحل فيه صور المعقولات وبعد أن يتحد بمادح عقلية للموجودات الواقعية وواضح أن العقل الأول الهيلواني إمكان واستعداد للقول والتلفي في حين أن العقل الثاني الذي هو بالفعل هو محصول وتحقق للمتركات ولصور الموجودات التي كان يمكن أن تدرك في المرتبة الأولى من العقل ثم ماتت مدركة بالفعل وبحسب الواقع في المرتبة الثانية للعقل. ولذلك نلاحظ أن أبا نصر كان يسوي بين العقل بالفعل والمعقولات بالفعل قائلاً إن العقل والمعقولات بالفعل قائلاً إن العقل والمعقول شيء واحد، ومرة أخرى نجده يؤكد وحدة النفس في أجزائها ووظائفها المختلفة من خلال موازنة بين النفس والعقل في أبسط صورة حيث يقول : فهي - أي النفس - ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات، فهي عقل بالقوة فإذا حصلت فيها صور الموجودات صارت تلك الذات الذات إنما صارت بالفعل بالتي هي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنما عقل بالفعل شيء واحد بالفعل. ولقد شاء الفارابي أن يسمي معقولات العقل بالفصل بالمعقولات الثانية، ولعل هذين النوعين من المعقولات الثانية ولعل هذين النوعين من الاصطلاحات يقابلان اصطلاحات أرسطو في هذا الصدد حين كان يسمي أقرب الموجودات إلى الواقع المادي بالموجودات الأولى وتكون الصور المعقولة منها صوراً أولى أو معقولات أولى وعلى العكس من ذلك تكون الموجودات الروحانية البعيدة من الواقع موجودات ثانية والصور الحاصلة عنها صوراً ومعقولات ثانية، فالأولى والثانية هنا بالقياس إلى الواقع المادي بحسب الامكان أو الاستعداد وبحسب الفعل أو التحقق التام.

وإذا بحثنا عن موضع العقل المستفاد بالقياس إلى نوعي العقل السابقين لوجدنا أن النتيجة الطبيعية لفعل العقل أي أن العقل بالفعل بعدما يدرك الصور العقلية للأشياء تصبح هذه الصور صورة له ذاته فيصبح عقلاً مستفاداً أي عقلاً حاصلاً من خلال صور الأشياء وبواسطتها وكأنه نتيجة طبيعية (مستفادة ومتحققة) من الصور العقلية الحاصلة في العقل بالفعل فهو وجه من وجوه تسمية العقل بالعقل بهذا الاسم، وكان العقل هو عقل بالفعل بالقياس إلى العقل بالقوة الهيلواني. وهو مستفاد بالقياس إلى العقل بالفعل وهذا هو ما عبر عنه الفارابي قائلاً فالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولاً إنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد^(١).

وهكذا نلاحظ ترابط هذه العقول الثلاثة واتحادها تجاه مشكلة المعرفة وحصول

(١) مقالة معاني العقل ص ٣٥

المدرجات في النفس الإنسانية على النحو التالي الذي يوضح لنا كيف تحدث المعرفة بشيء ما

إن العقل بالقوة مادة وشرط للعقل بالفعل وهذا بالتالي شرط ومادة للعقل المستعاد وهو في نفس الوقت صورة وعاية للعقل بالقوة، وكذلك فإن العقل المستعاد صورة وعاية للعقل بالفعل في حين أنه مادة وشرط للتصور العقلية، وكان هذا الترتيب بين العقول والتدرج ضروري لينسجم العقل من التشابه والتقارب مع الأشياء المحسوسة التي يريد إدراكها، ومن هنا نحتاج النفس لإتمام عملية الإدراك إلى الاستعانة ببعض القوى الأدنى والأقل من العقل والخيال والحس، وهكذا يحدث طريقتان في عملية الإدراك طريق صاعد تتبعه النفس محتملة في أول الأمر على الإحساس ثم الخيال ثم عقل بالقوة، ثم عقل بالفعل. فالعقل المستعاد، والطريق الآخر هابط يتبعه العقل الإنساني حين ينزل عن مستوى التجريدي الخالص لإدراك الأشياء فيعتمد على العقل بالفعل الذي اعتمد على العقل بالقوة الذي احتاج إلى الخيال وهذا الأخير يتم بطريق الحواس.

٧٤ - دور العقل الفعّال :

ولكن أما وفد وصلنا إلى وحدة العقول وتربطها كما وصلنا من قبل إلى وحدة النفوس وتدرجها فما هي قيمة العقل الرابع والأخير في أنواع العقول السابق الإحياء إليها ؟ أعني ما هو دور العقل الفعّال بالقياس إلى العقول الثلاثة السابقة المستفاد - بالفعل أو بالقوة، ووضح الإجابة عن هذا السؤال متوقفة في أول الأمر على وضع العقل الفعّال هل هو في داخل النفس الإنسانية بحيث يعد قوة من قواها أو مرتبة ودرجة من درجاتها ؟ أم هو خارج هذه النفس. وحينذاك لا يكون وظيفة أم قسماً من أقسامها بل هو نوع مستقل إلى جانب الأنواع الثلاثة السابقة التي تشتمل عليها النفس الإنسانية ؟.

ويبدو أن الاحتمال الثاني هو الأصح خاصة عند الفارابي الذي قال بمفارقة العقل الفعّال للنفس الإنسانية وأنه يطرأ عليها كلما لزم الأمر ذلك وهي هذا يقول : « ومن قوى النفس العقلي العلمي وهو الذي يتم به جوهر النفس ويصير جوهرًا عقلياً بالفعل، ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلاً حيولانياً، ومرة عقلاً بالملكة، ومرة عقلاً مستعاداً. وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر سبط وليس بحسم ولا تحرّج من القوة إلى العمل ولا نصير عقلاً تاماً إلا بسبب عقل معارف، وهو العقل المعال . الذي حمل العقل بالقوة عقلاً بالفعل بما أعطاه من ذلك المدد. وبذلك المدد وبذلك بعينه صارت المعقولات

معقولات بالعمل، والعقل الفعّال هو نوع من العقل المستعاد، وصور الموجودات هي به لم تزل ولا تزال إلا أن وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي فيه موجودة عليه في العقل الذي هو بالعمل والعقل الفعّال بعقل أولاً من الموجودات الأكمل^(١)

وهكذا يبدو دور العقل من اشتقاق اسمه فعلاً ومؤثراً في باقي العقول لإتمام العلم والمعرفة ولتوصيل صور الموجودات والأشياء إلى النفس الإنسانية وهو في ذلك مثل الشمس التي توضح الألوان وتخرجها من الحفاء إلى الطهور، ومن القوة إلى العمل، والتي تجعل سائر الأشياء المحجوبة مرئية ومدركة وموضع هذا العقل الفعّال المفارق في أقرب الأفلاك إلينا وهو فلك القمر ومهمته عند الفارابي تفسير كثير من المشاكل كالنبوة والسمادة والمعرفة.

ولكن إذا كان الفارابي قد فصل فصلاً تاماً بين العقل الفعّال وباقي العقول الثلاثة كما رأينا، فإن ابن رشد كان على العكس من ذلك تماماً، حيث نجده قد وُحّد بين سائر العقول ومن بينها العقل الفعّال. ولعل تلك المغالاة كانت من أجل الحفاظ على وحدة النفس الإنسانية، وابن رشد إذا ما حاول الفصل بين قوى النفس فيأن يجعل المقول كلها متحدة مع بعضها في جانب، وباقي وظائف النفس في جانب آخر. وهو فصل اعتباطي وليس حقيقياً، فإذا كان أرسطو تحدث عن العقل قائلًا : ... أما فيما يخص العقل فليس ثمة شيء بدوي بشأنه ومع ذلك فإنه يبدو جيداً أنه نوع مختلف جداً من أنواع النفس وأنه وحده هو الذي يمكن أن يكون مفارقاً للبدن كمفارقة الخالد للشيء القابل للفساد^(٢).

ولقد كان ابن رشد يرى أن العقل الهولاني والعقل الفعّال ليسا في حقيقة الأمر شيئاً واحداً، وهي النفس الإنسانية التي إذا كانت مستعدة لتلقي المعرفة سُميت عقلاً هولانياً مائياً أو بالقوة إذ أنها تشبه صفحة بيضاء ناصعة يمكن أن تنقش فيها معاني أي شيء من الأشياء (وهذا ينفي مسألة نظرية بعض المعارف وسبق وجودها في النفس التي أمكن لبعض الإسلاميين أن يخالف فيها أساتذتهم من اليونان) وحيثما تترك النفس ذاتها أي إذا ما علمت أنها ذات مدركة سُميت عقلاً فعّالاً وهذه المرحلة عند ابن رشد تسمى مرحلة اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعّال، وإن كان ليس اتصالاً صوفياً بل هو حدس عقلي مثل ذلك الذي نجده عند ديكارت وبرحسون في الفلسفة الحديثة الغربية وهو نوع من الإدراك العقلي تستطيع به النفس أن تدرك ذاتها وتعلم أنها جوهر مستقل.

(٢) انظر لأرسطو كتاب النفس ص ١٤١٣

(١) معاني العقل ص ٣٥

ولعلنا ندرك التواري الموجود بين العقول ومن بينها العقال عند ابن رشد من خلال النظر في النصوص، وأن لها وظائف متعددة نشأت الغالبية الكبرى منها بسبب اتصالها بالحس ومن هذه الوظائف العقل الهولاني والعقل الفعّال، وهما في الحقيقة شيء واحد هو النفس. وإنما سميت هذه عقلاً هولانياً لأنها تنشأ من المادة من جهة قبولها لمختلف الصور، ولكن ليس معنى ذلك أنها مادية حقيقة، أما إذا استطاعت أن تحرّج المعاني من الأشياء وأن تعقل ذاتها سميت عقلاً فعّالاً وفي هذا يقول ابن رشد: «إذا تبين أنه يوجد في النفس منّا فعّالان أحدهما فعل المعقولات، والآخر قبولها فهو من جهة فعله للمعقولات يسمى فعّالاً ومن جهة قبوله إياها يسمى متفعلاً. وهو في نفسه شيء واحد...» وفي موضع آخر يقول ابن رشد حين يتكلم عن العقل الهولاني... وهذا العقل الفعّال الذي سيظهر وجوده بعد، ثم يوجد بين العقول في النفس ومنها العقل الفعّال بحيث لا يبدو مفارقاً كما كان الحال عند الفارابي فيقول: «إن النفس هي العقل لأنها تستطيع تجديد المعاني حسب إرادتها»^(١).

وواضح أن هذه النصوص وكثير غيرها تعد شواهد على توحيد ابن رشد بين مفهوم النفس الإنسانية الناطقة وبين مفهوم العقل بالرغم من معانيه وأنواعه المترتبة والمشبّهة خاصة ذلك العقل الفعّال الذي فصله كل الإسلاميين عدا ابن رشد وجعلوه مفارقاً للنفس الإنسانية، ووضعوه في مرتبة الملائكة ووسط فلك القمر. في حين أن ابن رشد جعله هو والنفس شيئاً واحداً ولم يفرّق بينه وبين العقل الهولاني إلا في الدرجة، وكأنه تطور طبيعي له وهو هنا أقرب للعقل بالفعل منه بالعقل الفعّال.

وهكذا يمكننا القول بأن الفعل الفعّال الذي كان مفارقاً لقوى النفس الناطقة عند الفارابي وابن سينا والغزالي نجده معانياً ومباطناً وملازماً للنفس بل هو هي حينها عند ابن رشد.

٧٥ - (كيفية حصول المعرفة عند الفارابي)

مما يرتبط بمسألة معارقة العقل الفعّال لباقى العقول وبالتالي النفس الإنسانية مسألة كيفية حصول المعرفة الإنسانية بالأشياء الموجودة خارجياً. إذ إن هذه المعرفة كما يقول الفارابي لا تحدث إلا بعد اتصال العقل الفعّال بنفسها فهو الحافز لها على المعرفة وهو ما

(١) تلخيص كتاب النفس من ٢٢ - ٢٣

يحمل العقل بالقوة عقلاً بالفعل، إذ أنه المصدر الذي تفيض منه المعاني كما أنه بوصفه معارفاً للنفس بعد ساء في وجوده وفي وجود سائر الموجودات المتحققة في العالم الديوي، إذ أن العقل الفعال كن عبد القائلين به ومهم الغاربي هو آخر العقول السماوية بوصفه موجوداً في ملك القمر فإنه إذا فكر وتأمل في ذات الله تعالى فاصت عنه النفوس الإنسانية وإذا فكر هذا العقل في ذاته هو باعتبار أن وجوده فائض ومستمد من الله فاصت عنه العاصر الأولية التي يتألف منها العالم وتساعد الأجرام السماوية في هذه المهمة

وكان العقل الفعال ذا وظيفة مزدوجة فهو فعال ومؤثر في الوجود والايجاد أي سائر الأشياء ومنها النفوس الإنسانية، كما أنه فعال ومؤثر في معرفة هذه النفوس وعلمها وإدراكها لباقي الأشياء والمفعولات. فالعقل هكذا له دور فعال في مسألتي الوجود والمعرفة عنه الفارابي وسائر الأفلاطونيين المحدثين كما سلاحظ من بعد، فإذا كنا قد أشرنا إشارة مختصرة إلى دور العقل الفعال في مسألة الوجود فلا أقل من أن نشير أيضاً ها إلى دوره في مسألة المعرفة بوصفها محور اهتمامنا هنا. فالنفوس الإنسانية كما يرى الفارابي لا يمكنها أن تبلغ غايتها في الإدراك ولا تصير حشما تكون النفس في مرحلة العقل الهولاني الذي هو بالقوة عقلاً بالفعل إلا بواسطة شيء يمكن إذا وجد أن يحررها من القوة والاستعداد والإمكان إلى الإدراك الفعلي وهذا الشيء الذي هو واسطة هو العقل الفعال ولا تتم المعرفة حقاً إلا إذا اتحد هذا العقل بالنفس العاقلة عند الإنسان.

ولعله قد بات واضحاً وجه الشبه بين العقل الفعال وبين الشمس في إتمام وظيفة كل منهما إذ أن الأشياء تكون موجودة وسط الظلام الحالك ومع وجود البصر والكائن الإنساني المدرك ولكن لا تتم عملية الإدراك بالرغم من كونها ممكنة ومحتملة في المرحلة الأولى إلا بعد وجود النفس أو مصدر الضوء الذي يوضح الأشياء ويمكن البصر من إدراكها بالفعل بعد أن كانت ممكنة الإدراك بالقوة وكذلك الحال بالنسبة للعقل الفعال إذ يأتي بنوره وعونه فيجعل العقل الهولاني المستعد لقبول وإدراك الموجودات وينيرها له ويمكنه من معرفته فيتحول هذا العقل بعد حصول المفعولات فيه إلى عقل بالفعل إذ أن العقل لا يكون عقلاً فارعاً حاوياً من أي محتوى صوري للأشياء فإنه هو ذاته صفة ملساء جرداء لا لون لها ولا نقش عليها ومن ها كان عقل الطفل أقرب إلى هذا المعنى الهولاني وكذلك عقل المحزون. الخ من الكائنات التي يوجد فيها العقل محاراً بلا فاعلية ولا تأثير ويطي أن عقلاً كهذا يكون أمعد شيء عن العقل الواعي المستير المدرك العالم الذي هو بالفعل قد حصل في النفس الإنسانية بعد اتحادها بالعقل الفعال أو بعد اتصالها به وتلقيها المنفذ عنه

وهكذا يكون العقل العقّال هو القاسم المشترك والنسب الرئيسي في حدوث المعارف والعلوم كما كان سائراً رئيسياً في حدوث الموحودات الدنيوية ولكن هل يتم الاتصال بالعقل العقّال دفعة واحدة، أم على سبيل التدرج بين مراتب العقول الثلاثة الساقطة القوة والعقل والمستعاد؟

يبدو أنه لا بد من حصول التدرج بين العقول الثلاثة، ابتداء من العقل الهولامي الذي هو بالقوة، ثم العقل بالفعل المستعاد. وجميع هذه العقول لا توجد إلا بسبب اتصال النفس بالجسم على حد تمييز العارفي، الذي يقول فيه وأول الرتب التي بها الإنسان إنسان هي أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة الممهدة لأن تصبح عقلاً بالفعل. وهذه هي المشتركة للجميع فيها وبين العقل الفعّال رتبتان. أن يحصل العقل المنفعل بالفعل وأن يحصل العقل المستعاد. وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعّال رتبتان، وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هي العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعّال رتبة واحدة فقط، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل بالفعل والمنفعل مادة العقل الفعّال وأخذ جملة ذلك كشيء واحد. كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حل فيه العقل الفعّال وإذا حدث ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة كان هذا الإنسان هو السبي الذي يوحى إليه فيكون الله عز وجل يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال.

هكذا نلاحظ التدرج والترتيب في ثنائيا نواحي عدة من مشكلة المعرفة نجد تدرجاً بين العقول الثلاثة في أول الأمر فيه نوع من الارتقاء حتى يمكن اتحاد النفس الإنسانية واتصالها بالبدن، ونجد تدرجاً آخر في اتصال العقل الفعّال بالنفس الإنسانية وكان هذا الاتصال عدة أنواع أو عدة مراتب يربط بكل درجة ومرتبة نوع درجة ومرتبة من العالمين العارفين ابتداء من العارفين والأولياء، فالأشياء وجميع هؤلاء سعاداء لحصولهم على أقصى درجات المعرفة الممكنة. ومن هنا كان العقل العقّال عند العارفي عصباً أساسياً في تأكيد مسألة السعادة عن طريق الاتحاد والاتصال بين النفوس الإنسانية وبين العقل العقّال تلك السعادة التي تملأ النفس عظمة وفرحة بما فيها من معرفة وعلم وما يعرفها عن النفس الجاهلة الضالة التي تكون شقية بجهالتها.

ولقد وضح الفارابي درجات الاتصال بين العقل الفعّال والنفوس ومن ثم فقد يُرى أيضاً مراتب السعداء - أعني العلماء والعارفين - قائلاً: وقال الذي يرى ذلك إن الأمور التي ليس لها مثيل في عالم الحسّ أن لله عظمة حيلة عجيبة لا يمكن وجود شيء منها في سائر الموجودات أصلاً، ولا يمتنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة الكمال فيقبل في يفتنه عن العقل الفعّال الجريئات الحاصرة والمستغلة، أو محاكياتها عن المحسوسات، ويقبل محاكيات المعقولات المعارضة وسائر الموجودات الشريفة، ويراهما فيكون له بما قبل من المعقولات نبوة الأشياء الإلهية فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة، ودون هذا من يرى جميع هذه في نومه فقط وهؤلاء تكون أقاويلهم التي يعبرون بها أقاويل محاكية ورموزاً وألغازاً وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتاً كثيراً^(١). ولعل الناظر في كل مرتبة من مراتب العارفين يمكنه أن يدرك الدرجة البقية التي يحصل عليها كل منهم كما يدرك تطور وتسلسل المعارف والمعلومات أنفسها بين محسوسات وتخيلات وتصورات ورموز وتشبيهات ثم معقولات يترجح فيها الظن والتخمين على القطع واليقين ثم معقولات أشد صدقاً ويقيناً إلى أن يصل العارف إلى درجة حق اليقين وهي درجات قصوى لا يصلها إلا خاصة الخاصة من الصديقين والأولياء والأنبياء والرسل.

وواضح أن مسألة الاتصال هذه ومن خلالها مسألة السعادة ذات صلة كبيرة بالمعرفة الصوفية أو هي الوجه الآخر لها، ولعل الأيام تفسح لنا المجال لعمل بحث عن المنحى الصوفي عند فلاسفة الإسلام في مقام آخر بإذن الله.

المهم أن الإتصال أمر ضروري لا بد أن يقع بين العقل الفعّال والنفس الإنسانية ممثلة في عقولها أو في وظائفها العقلية الثلاث لكي تحصل المعرفة الإنسانية، ويتم إدراك الموجودات ومسألة الاتصال هذه من المسائل التي انفردت بها الفلسفة الإسلامية التي خرجت عن الأسر الأرسطي إلى نوع من التأثير الأفلاطوني المحدث يتضح من بعد في جوانب عدة من مسألة المعرفة خاصة عند ابن سينا والغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن مسيرون إذ قد شدّ عن هذه القاعدة الكندي وابن رشد.

٧٦ - العالم والوجود في نظر الفارابي:

يرى الفارابي أن فكرة الوجود شأنها شأن فكرة الوجود والإمكان هي معاني أولية

(١) أراه أهل المدينة العاصلة ص ٧٥

يئة نفسها مركورة في العقل بطبيعتها وهي لا ترجع إلى معادٍ أخرى ساقطة عليها بل هي معاد أولية يدركها العقل من غير توسط معاني غيرها

السالم :

والعارابي ها في تعبيره عن فكرة الوجود يعد أفلاطوني النزعة، إذ أنه يقول بوجود معاني طورية عربية في النفس عبر مكتسبة بل إنه في تقيمه للعالم كان متابعاً أيضاً لأفلاطون، حين ذهب إلى أن العالم عالمان: عالم عقلي وعالم حسي . وجعل كل عالم من العالمين عبارة عن ست مراتب وتحدث عنها على الوجه التالي :

أولاً - العالم العقلي :

للعالم العقلي ست مراتب، الأولى مرتبة واجب الوجود لذاته أي الإله الحائق للعالم وسائر الموجودات .

المرتبة الثانية: مرتبة العقول العشرة وهي العقول الوسيطة بين الإله الواحد وبين الكثرة المتغيرة المادية .

المرتبة الثالثة: مرتبة العقل الانساني العام .

المرتبة الرابعة: مرتبة النفس البشرية الكلية .

المرتبة الخامسة: مرتبة الهولي .

المرتبة السادسة: مرتبة الصورة^(١) .

ويلاحظ أن المراتب الأربع الأخيرة تشير إلى موجود هي جوهر كان يشتمل على موجودات كثيرة ومختلفة هي أصناف وأشخاص وأنواع مندرجة تحت ذلك الجنس الكلّي الذي يعدّ من الموجودات العقلية لأنه ذو وجود مجرد معقول حتى يشتمل على سائر الموجودات المندرجة فيه .

كما يلاحظ أيضاً أن وضع مرتبة الهولي وهي المرتبة الخامسة ضمن العالم العقلي إنما يدل دلالة واضحة على أن الهولي هنا هي هولي أولى هولي كلية لكل أنواع المواد وكأنها فكرة عن الهولي بوجه عام لا الهولي المتعينة المتشخصة وهنا نجد نرعة العارابي إلى التوفيق بين رأي كل من أرسطو وأفلاطون في فكرتها عن الهولي الأولى أو عن المادة القاطنة على التوالي .

(١) راجع المدينة العاصلة: ص ١٩، عيون المسائل ص ٧ - ٨، السياسات المدنية ص ٢ - ٣

ومما يمكن أن يقال أيضاً على هذه المراتب العقلية الست إن منها ما هو قابل للتعدد والانصال وتلك هي المراتب الأربع الأخيرة أيضاً حيث إنها تتكاثر وتعدد وتتوسع باتصال إحداها لحصول الحلق والمحلولقات على كثرتها وتنوعها

أما مرتبة واحب الوجود كما يستعمل بعد قليل فهي واحدة وحدة مطلقة ومحددة تجرداً كاملاً.

وكذلك فإن مرتبة العقول العشرة وإن كانت في مجموعها مجردة إلا أن وحدتها ليست مطلقة، إذ كما ستلاحظ ينصل كل عقل سابق بما يسبقه من العقول وبما يليه من عقول أخرى لحصول الخلق بأنواعه، وهذا هو تفسير صدور الكثرة في الموجودات عن الواحد الأول الذي هو واجب الوجود والذي لا يصدر عنه إلا واحد فقط.

٧٧ - العالم الحسي

أما العالم الحسي فهو وإن انقسم إلى مراتب ست إلا أن كل مرتبة منها مختلفة تماماً عن الباقيات اختلافاً في التكوين الطبيعي لكل منها. وهذه المراتب متدرجة فيما بينها على النحو التالي:

١ - مرتبة الأجرام السماوية.

٢ - مرتبة الإنسان.

٣ - مرتبة الحيوان

٤ - مرتبة النبات.

٥ - مرتبة الجماد.

٦ - مرتبة العناصر الأربعة (النار والماء والتراب والهواء).

ومما يلاحظ على مراتب العالم الحسي أنها مراتب مادية محسوسة أو على الأقل إن كانت كلية في ذاتها وتتم عن جنس عام إلا أن هذا الجنس يشمل هينياً من خلال سائر أفراده وأشخاصه.

كما يلاحظ كذلك أن هذه المراتب تتدرج تدرجاً يتفق مع المراتب السابقة التي هي مكونات العالم المعقول من حيث النزول تدريجياً من المعقول إلى المحسوس، بحيث نستطيع أن نقول إن هذا الترتيب ليس عشوائياً بل إنما وضع كذلك لبيان درجات الموجودات والكائنات من حيث المعدن عن العقلانية والقرب من المادية.

ومن الممكن أيضاً أن تقرر أن وضع الأحرار السماوية على رأس مراتب العالم المحسوس إنما كان لبيان ما لهذه الأجرام من تأثير في الموجودات الأخرى التي تليها وكأنها حلقة اتصال بين المعقولات والمحددات الصرفة وبين الماديّات والمحسوسات الصرفة

كما أننا لا ننسى أن المفكرين الإسلاميين منذ الكندي ومروراً بالفارابي وابن سينا وحتى نصل إلى ابن خلدون، كانوا يشيرون دائماً إلى ما يوجد من تأثير من العالم العلوي المعقول في العالم السفلي المحسوس، من حيث تحديد الطباع والأخلاق وأنواع النباتات والمعادن والحيوانات في كل بيئة بحسب قرب أو بعد هذا المكان أو ذاك من الأجرام السماوية المؤثرة وخاصة تلك القمر وهذا الموضوع من الانساع بحيث لا يمكن تفصيل القول فيه هنا (ولم أراد ذلك فليرجع إلى مقدمة ابن خلدون حيث سجد حاجته).

ومما يلاحظه بعض الباحثين في الفكر الإسلامي ومنهم (اميل برهيه) أن الفارابي تأثر في هذا المذهب الذي جمع فيه بين الطبيعة وما بعد الطبيعة بأرسطو أولاً ثم بأفلوطين من بعد، إذ أخذ عن الأول فكرة عقول الأفلاك المحركة للأفلاك حركة مستديرة وأخذ عن الثاني فكرة تدرج الموجودات من أعلى إلى أسفل ابتداء من المعقول المطلق والواحد المطلق إلى نهاية السلسلة وهي الموجود المادي المحض والمحسوس الصرفة. ومن الثابت الخالد إلى المتغير الفاني بناء على قوانين منظمة ومحكمة.

ولكن يبدو أن الفارابي حين أخذ الآراء الأفلاطونية لم يكن يظن ذلك بل كان شغوفاً في تناولها والأخذ بها لكونها في تصوره أفكاراً أرسطية، ومن هنا تأتي عملية المزج بين الآراء التي تنجلي واضحة في تقسيم العالم إلى عالَمين على هذا النحو السابق.

وعلّق البعض على موقف الفارابي هنا بأنه كان يتشرب آراء أرسطو دون أي شك فيها أو تفكير أو مناقشة، وكأنه كان يعتقد أنه إمام قد أوتي من العصمة ما جعل كلامه نوعاً من الوحي السماوي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إلى آخر هذه الآراء التي عرضناها في محث نرعة التوفيق الفارابية.

ولكن آياً كانت طريقة تقبل الآراء والمزج بينها فإن للفارابي الفضل في أن قدم لنا نظرية ميتافيزيقية في الوجود والموجودات وهي تحتوي على طراقة في الآراء لم توجد من قبل في الفكر الإسلامي.

٧٨ - الوجود

بعد أن انتهينا من إيراد فسمّة العالم عند الفارابي عليا الآن إتماماً لسطرته في الوجود أن يورد تقسيمه للوجود والموجود وسلاحظ على فسمّة الفارابي في هذا الصدد أنها مختلفة إلى حد بعيد عن تقسيمات السابقين واللاحقين النهم إلا عند أس سيا الذي تناول تقسيم الفارابي ووسعه القول فيه

ونظرة إلى تقسيم الوجود عند المفكرين الطبيعيين الكوبيين نجدهم قد نظروا في الموجودات المادية المحسوسة وهي كثيرة ومتعمرة وزائلة واستدلوا منها على وجود موجود آخر مختلف عنها وهكذا ينقسم الوجود عندهم إلى :

١ - موجود واحد ثابت وقديم مفارق للمادة ومتعال على المحسوسات وهو علة كل شيء.

٢ - موجودات منكشرة ومتعددة حادثة ومتغيرة زائلة، هي مكونات هذا العالم المحسوس معلولة دائماً.

واضح أن هذا التقسيم صادر عن نظر في المحسوس المعلول واستنتاج وجود المعقول والعلة له دائماً ولذلك كان هؤلاء أصحاب نظر كوني طبيعي.

أما الفارابي وهو صاحب النزعة المنطقية نجده قد استخدم المنطق في مذهبه فيما بعد الطبيعة فيقسم الوجود فسمّة عقلية منطقية إلى :

١ - وجود واجب.

٢ - وجود ممكن.

وجعل القسم الأول في مقابل فكرة القديم والقسم الثاني في مقابل فكرة الحداث.

وإذا كنّا نلاحظ أن الفارابي قد زاد في تقسيمه فقسم الوجود إلى واجب الوجود بالذات وإلى الوجود بالغير وهو الممكن الوجود^(١).

الوجود الواجب هو الذي يكون بذاته، والوجود الممكن هو الذي يكون بغيره

الوجود الواجب هو الذي لا بد وأن يكون موحوداً ولو فرض عدمه للزم عه محال.

ويعلق هري كورمان على نظرية الوجود عند الفارابي قائلاً : « إن هذه النظرية كانت

(١) انظر عيون المسائل ص ٥٧

مقطة تحوّل في تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية وسوف نرى ابن سينا والسهروردي وكثير غيرهما قد نادوا بفلسفة ميتافيزيقية للوجود والموحودات وقد بقيت هذه الطريقة سائدة حتى جاء الملاحندرا الشيرازي في القرن السادس عشر فأحدث تغييراً حاسماً في الموقف إذ أكد على أسقية الوجود وأعطى لفلسفة الإشراف الميتافيزيقية طابعاً وجودياً فهي أصل هذا الموقف المتعلق بالوجود يكس التمييز بين الكائن الممكن الوجود الذي لا يمكنه أن يوجد بذاته لأن وجوده وعدم وجوده سيان، ولكن يتحول إلى كائن واجب الوجود عندما يفرض عليه الوجود بواسطة كائن آخر أي بواسطة الواجب الوجودي بالذات أي الذي تقضي طبيعته بوجود هذا المبدأ الذي سوف يكون له أهمية كبرى عند ابن سينا قال به الفارابي قبله، ولكن بصورة موجزة^(١).

وفكرة ممكن الوجود أو واجب الوجود بالغير وهي قد توحى بشيء من التناقض في الحدود المنطقية هي مصدر الطرفة الأكثر في ميتافيزيقيا الوجود عند الفارابي، لأن الفارابي قد وضع هذا المفهوم الجديد لكي يفرق بين الشيء الممكن الوجود ولم يتحقق بعد ، وبين الشيء الممكن الوجود والذي يتحقق بالفعل. إذ أن الوجود الممكن ما دام لم يوجد بعد فإنه يكون في مرتبة الإمكان الصرف وكأنه وجود كامن وبالقوة بالمعنى الأرسطي لهذا المصطلح. فإذا ما تحقق هذا الوجود بالفعل وخرج من القوة والإمكان والكمون إلى الفعل والتحقق والظهور نظراً لتعلق علته بإيجاده أي نظراً لتوفير كل شروط وجوده وتحققه عن علته. نقول إذا ما تحقق هذا الوجود بالفعل يكون بهذا المعنى لكونه متوقفاً على غيره ممكناً بذاته واجباً بالغير وهو علته لأنه كان لا بد وأن يوجد ويتحقق نظراً لتوافر شروط الوجود من الاستعداد والقابلية وتوافر العلة الموحودة الموجبة له.

ويعلن جولدزيهر على ذلك المفهوم قائلاً: إن الفارابي أراد من طريق هذا المفهوم أن يتغاضى لزوم قدم العالم وجوب وجوده بسبب قدم علته. فكان الفارابي استطاع أن يهرب من القول بالوجود الحتمي الضروري للعالم نظراً لوجود علته مع استعداد القوابل وتوافر العلل مما يؤدي إلى قدم المعلول وسبب قدم العلة وهكذا نلاحظ أن الفارابي قد حافظ على مبدأ العلية من غير أن يسحرف في تيار القول بوحوب وجود هذا العالم، فالوجود إما واجب واحد، وإما ممكن متكثر ومتنوع

هذا الممكن المتكثر صدر عن الواجب الواحد لكن هذا الصدور ليس عن طريق

(١) انظر تاريخ الفلسفة الاسلامية كورمان، ص ٢٤٥ - ٢٤٦

فعل ابداعي كما هو الحال عند الكندي وغيره من المفكرين الذين كانوا يرون أن العالم حدث عن طريق القدرة والإرادة الإلهية التي تتعلق بالإحداث والإيجاد بطريق الإبداع من العدم أي لإيجاد الأشياء بعد أن لم تكن موجودة وهذا الرأي قد أثار بعض الاعتراضات من أهمها أنه يؤذن بالقول بقديم العالم بوصفه مراداً ومفترداً ومعلولاً للإرادة والقدرة والعلة الشاملة الوحيدة وهي الله تعالى ومظراً لوجود تناسب بين العلة والمعلول لذلك فإن قديم العلة وهي هنا الذات الإلهية يترتب عليه ضرورة قديم المعلول الذي هو هذا العالم وسائر الموجودات. وهذا هو ما تصدى له الفارابي فحاول البعد عن القول بالإحداث والإبداع وقال بنظرية الصدور - أي صدور الكائنات عن الواحد الأول - بطريق الفيض كما يصدر الضوء والنور عن الشمس وفيض منها، وهذا الفيض متدرج بحيث أنه كلما بعدت الأشياء عن المبدأ الأول قلَّت فيها الناحية العقلية الروحانية وزادت فيها الناحية المادية الحسية حتى تصل إلى هذا العالم الأرضي وما فيه من عناصر ومركبات جسمية عادية كما لاحظنا في تقسيم العالم عند الفارابي من قبل.

وللاحظ أن مذهب الفيض أو الصدور عند أصحابه من الأفلاطونيين الجدد كان يقصد منه تقريب الهوة وملء الفجوة التي توجد في القول بحلة للعالم بريئة عن المادة من جميع الوجوه كما سنعرض صفاتها فيما بعد مع القول بصدور هذا العالم المادي عنها. فظن أصحاب مذهب الصدور أنهم بقولهم بكائنات متدرجة متوسطة بين المبدأ الأول المتعالي، وبين الأشياء المادية يستطيعون ملء الفجوة. ولكن محاولتهم كما يذكر أستاذنا أبو ريدة فاشلة وهي في الواقع إفلاس فلسفي لأن بين طرفي النظرية الخالق المتعالي وعالم المادة الدنيئة من حيث الدرجة والحقيقة الوجودية ما لا نهاية له من البعد وما لا يمكن تفريجه بأي وسيلة مهما كانت.

كان أصحاب مذهب الصدور يتصورون أن العالم في جملة صدر من المبدأ الأول لا من طريق القدرة المبدعة ولا من طريق الإرادة الخالقة ولا من طريق القصد إلى الخلق ولا على سبيل صدور المعلول عن علته صدوراً طبيعياً ضرورياً، بل يرون أن العالم صدر عن المبدأ الأول لكونه على حد تمييز الفارابي عالماً مدانه ولأله مدناً لسطام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه فإذا علمه علة لوجود الأشياء التي يعلمها^(١)

وواضح ما في هذا القول الأخير من صالفة غير مقولة ولا مقولة ولنا عودة أخرى

(١) ميون المسائل ص ٦

إلى موضوع العلم الإلهي خاصة من جهة علاقته بوجود الأشياء والمعمل الإنساني وسيكون ذلك من خلال مقال مستقل في مقام مستقل

٧٩ - الألوهية عند الفارابي :

ويحذر ما قل أن سطرده في إيراد نظرية الصدور وبيان كيف تتلحج الموحودات في صدورها عن المبدأ الأول أن نعرض لمعنى واجب الوجود، وبني كيف أمكن الاستدلال على وجود الله عند الفارابي وهذا بيان آخر لنظرية الوجود الميتافيزيقية

فبعد أن انتهى الفارابي في تقسيمه للوجود إلى واجب وممكن، وبرهن على حاجة الممكن إلى علة لكي يخرج من درجة إمكان الوجود أو القابلية للتحقق إلى الوجود الفعلي الحقيقي بعد ذلك أشار إلى أنه لا يمكن التسلسل في العلية والمعلولة إلى ما لا نهاية لأن ذلك يؤدي إلى أن لا يوجد الممكن أو يتحقق وهكذا لا بد من الانتهاء إلى شيء أول أو علة أولى غير معلولة هي المبدأ الأول الذي هو علة جميع الممكنات وهو واجب الوجود بذاته الذي هو علة لكل معلول بينما هو لا علة له.

٨٠ - صفات الله :

ولو نظرنا في معاني هذا الواجب الوجود فنبين لنا أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له فلو كان هناك موجودان كل منهما واجب الوجود لكانا متصفين من وجه ومتباينين من وجه، وهو التميز الخاص بكل واحد منهما مركب من حقيقة أو ماهية ومن وجود متعين مشار إليه خاص بهذه الماهية فيكون مركباً والمركب محتاج إلى مركب أي إلى علة مركبة، وتلك هي واجب الوجود فلا يكون أي واحد من السابقين واجب الوجود بالذات بل أحدهما دون الآخر. أما عن صفات واجب الوجود فيرى الفارابي أنه يمكن الوصول إليها من مجرد التأمل في معنى وجوب الوجود إذ أن هذا المفهوم يحمل في ذاته صفاته مثل: كونه تعالى ثابتاً لا يتغير قائماً بذاته لا يحتاج إلى علة سنزهاً عن الانقسام سنزهاً عن مفهوم الكليات المنطقية لأنها تتضمن التركيب، فلهذا لا حس له ولأنه واحد بالذات فلا تركيب له وهو أيضاً فوق الحسية وهو يعرف بذاته لا عبرة

ويقال إنه لكونه معروفاً بذاته فإنه لا يعرف لا عن طريق السلب أي من كل صفة من صفات الممكنات عن أن تنسب إليه تعالى ويلخصه في بورة نظرية الفارابي في مسألة الصفات قائلاً: وهو إذا وصف بصفات فإنها لا تدل على المعاني التي حوت العادة بأن

تدل عليها بل على معانٍ أشرف وأعلى تعضه هو وبعض الصفات تصاف للذات من حيث هي، وبعضها يطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم من غير أن يكون هذا مافصلاً لوحدة الذات الإلهية على أن هذه الصفات حميماً يحب أن تعتبره محاربة لا يدرك كنهها إلا بطريق التمثيل الفاصلة

ولما كان الباري أكمل الموجودات، فالواحد أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكمل من معرفتنا بالطبيعات بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، ولكننا أمام الموجود الأكمل كأننا أمام أقوى الأنوار فنحن لا نستطيع احتمال له لضعف بصرنا فالضعف الناشئ عن ملائمتنا للمادة يقيد معارفنا ويعوقها^(١).

٨١ - أدلة وجود الله عند الفارابي :

اتفق من تقسيم الوجود عند الفارابي إلى واجب وممكن أن الموجود الممكن يؤكد وثبت وجود الموجود الواجب، إذ أن الممكن كما علمنا هو ما يستوي وجوده وعدمه، ومن هنا فإنه إذا ما تحقق موجوداً، كان هذا التحقق دليلاً على وجود واجب الوجود الذي هو علة له ولخروجه من الإمكان والاحتمال إلى التحقق الفعلي، وكان تأمل الإنسان في معنى الوجود وأقسامه وتأمله في معنى الإمكان يؤيدان ضرورة إلى إثبات وجود الله.

فالممكن إما أن يرجع إلى ممكن مثله يكون علة له لا إلى نهاية. وهذا مستحيل فثبت أنه إنما يرجع إلى موجود آخر مختلف عنه وهو الموجود الواجب الوجود وكما يقول الفارابي، فإن الممكن منهما جاز أن يرجع في حدوثه إلى علل ممكنة فإنه لا بد أن ينتهي إلى علة واجبة، لأن العلل الممكنة لا يمكن أن تتسلسل إلى ما لا نهاية يكون كل ممكن منها علة للممكن الذي يليه من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة الذي يليه من غير أن يكون لهذه العلل الممكنة علة واجبة في النهاية لأن هذا إن صح لانعكس على وجود الممكنات أنفسها، وترتب عليه عدم وجودها وعدم تحققها ولكن لما كان من الواقع الحقيقي المشاهد حصول بعض الممكنات وتحقيقه، لذلك كان لا بد من وجود علة لها محتلفة عنها وهي واجب الوجود بالذات.

وهذا الدليل على إثبات وجود الله وهو دليل ميثاميرقي قائم عن الاستناط من فكرة الوجود ومن النظر فيها نظراً عقلياً محرداً.

(١) انظر المقدمة الفاصلة من ١٢، ١٤، ١٥، ١٧، ١٨ التعليقات من ٢ - ٣، الدعوى العقلية

من ٤ - ٦ وقارن من ٢٠٨ - ٢٠٩، دي بور

ولكن الفارابي لا يكر طريقة الفلاسفة الطبيعيين الكوبيين الذين يطرون في عالم الأشياء المحسوسة الحادثة ويستدلون من النظر فيها على وجود علة لها.

ويقول الفارابي إن أمام المفكر طريقين لمعرفة وجود الله، أولهما: طريق التأمل في العالم الحادث المحسوس أي عالم الخلق وأن يشاهد المتأمل ما فيه من آثار الأحكام والانتقاد ثم الاستدلال من ذلك على وجود الموجود القادر الحكيم الذي هو علة خالقة لساائر المخلوقات.

والطريق الثاني: وهو طريق التأمل في معنى الوجود، ومعرفته ضرورة وجود الواجب، ومعرفة ما له من صفات. الفارابي يرى أن هذا الطريق الثاني أوثق وأكد وأبعد عن الاضطراب

بينما الطريق الأول ففيه شيء من الضعف إذ أن المفكر عندما ينظر في المحسوسات المتغيرة الحادثة فإنه ربما صعب عليه التخلص من تأثير المحسوسات وربما عجز عن الارتقاء إلى تصور الوجود الحق المطلق المتعالي أي البريء عن المادة.

والفارابي يلخص في كتابه (مخصوص الحكم) الطريقين ويبين كيف أن كل واحد منهما يصل به المفكر إلى إدراك وجود الله وإن كان طريق الوصول في الدليلين مختلفاً.

يقول الفارابي: «ذلك أن تلاحظ عالم الخلق فتري فيه إمارات الصنعة، ولك أن تعرض وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات وتعلم كيف ينبغي أن يكون عليه الوجود بالذات. فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل تعرف بالتزول أن ليس هذا ذلك وتعرف بالصعود أن هذا هذا، إذا عرفت أولاً الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق، وإن عرفت الباطل أولاً عرفت الباطل، ولم تعرف الحق على ما هو حق فانظر إلى الحق فإنك لا تحب الأفلين بل توجه بوجهك إلى وجه من لا يبق إلا وجهه»^(١).

ولقد رأى الفارابي كما رأى ابن سينا من بعد أن هذين الدليلين على إثبات وجود الله دليل التأمل في معنى الوجود، وهو الدليل الميتافيزيقي ودليل النظر في الكون والمحسوسات. وهو الدليل الكوبي الطبيعي نقول إن الفارابي وابن سينا كانا يستشهدان بالآية القرآنية التالية على أنها تضمن الدليلين في وقت واحد هو قوله تعالى

(١) انظر المصوم ص ٧٥ - ٧٦

﴿سزريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق﴾ أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴿ سورة فصلت، الآية ٥٣

فالظر في آيات الكون وفي النفس ذاتها هو الدليل الأول وهو دليل الحكماء الطبيعيين الذين ينظرون في الطبيعة للاعتداء إلى صانعها وهذا متضمن في الشطر الأول من الآية.

أما النظر في الوجود حيث هو وفي فكرة الإله ذاتها والاعتداء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الجدد بذاته ومعرفة صفاته هو الدليل الثاني وهو دليل الحكماء الإلهيين أي الفلاسفة الميتافيزيقيين وهو متضمن في الشطر الثاني من الآية السابقة.

وهذا الطريق الثاني عند الفلاسفة طريق أثق من الأول لأنه لا يستند إلا إلى العقل ونظرة في معنى الوجود.

وثمة دليل ثالث عند الفارابي وهو وإن ارتبط بالدليل الثاني من حيث النظر في الوجود الممكن الحادث إلا أن ذلك من جهة أخرى وبطريقة مختلفة إلى حد ما إذ أن هذا الدليل ينظر في الممكنات الحادثة على أن وجودها مختلف عن ماهيتها وحقيقتها بينما الوجود الواجب فإن ماهيته ووجوده شيء واحد فلا فرق بين ماهية وهوية الموجود الواجب بينما ثمة فرق بين الماهية والهوية في الموجود الممكن فالإنسان مثلاً له جوهر وماهية وحقيقة هي ذاته الإنسانية التي تجمع بينه وبين سائر الأفراد أي الأشخاص. كما أن هذا الإنسان له وجود حسي متعين مشار إليه وهذا هو الجوهر الجزئي أو الهوية والانبة والماهية ليست عين الهوية وإلا لكان ثمة مفهوماً إنسانياً ثمة مفهوماً لوجود معين وأيضاً فإن الهوية ليست داخلية في الماهية وإلا لكانت مقومة لها واستحال تصور الماهية بدونها. فهي تمايزتان وإحدهما لا تقضي الأخرى وعلى هذا فالماهية إذا تحققت في وجود معين فإنها لا بد لها من علة خارجة عنها وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت هي الأخرى إلى علة وتسلسل الأمر وإذا فلا بد أن تنتهي الماهيات والهويات في الممكنات إلى العلة الأولى التي هي واجب الوجود الذي ماهية عين هويته أي أن حقيقته ووجوده شيء واحد^(١).

ومما يلاحظ على أدلة وجود الله عند الفارابي أنها أدلة نظرية ميتافيزيقية تقوم على

(١) انظر المصومس - ص ٧٣ - ٧٤

الاستساظ العقلي حيث تحمل الوجود هو نقطة البداية ثم الاستدلال من ذلك على وجود علة أولى له. هي واجب الوجود الذي هو علة الممكنات ويحب التسيه على أن كون التأمل في الوجود هو نقطة البداية ليس معناه أن يكون الوجود المقصود هو الوجود المطلق الجوهرى المتعين المحسوس.

وهذه الأدلة الفارابية الميتافيزيقية العقلية تختلف عن أدلة الكندي على وجود الله وهي أدلة كما لاحظنا يعلب عليها الطابع العلمي الكوي حيث ينظر المعكر في العالم نظرة ويرتقي منه إلى علة موجودة له بحسب مبدأ العلية وعدم تسلسله إلى ما لا نهاية ومن المعلوم أن أدلة الكندي كلها تبدأ من نقطة بداية واحدة هي هذا العالم بما فيه من موجودات عاقلة أو غير عاقلة.

٨٢ - (الألوهية عند الفارابي) من نص كلامه :

فكرة الوجود الأول :

الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص إما واحداً وإما أكثر من واحد. وأما الأول فهو خلو من أنحائها كلها فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود ولا يمكن أن يكون وجود أفضل ولا أقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في أعلى أنحاء ومن كمال الوجود في أرفع المراتب. ولذلك لا يمكن أن يشوب وجوده وجوهه قدم أصلاً. والعدم والخذ لا يكونان إلا فيما دون فلک القمر والعدم وهو لا وجود ما شأنه أن يوجد ولا يمكن أن يكون له وجود بالقوة ولا على نحو من الأنحاء ولا إمكان أن لا يوجد ولا بوجه ما من الوجوه. فلهذا هو أزلي دالم الوجود بجوهه وذاته من غير أن يكن به حاجة في أن يكون أزلياً إلى شيء آخر يمد بقاءه بل هو بجوهه كاف في بقاءه ودوام وجوده

ولا يمكن أن يكون موجود أصلاً مثل وجوده ولا أيضاً في مثل مرتبة وجوده وجود يمكن أن يكون له أوتشومر فيه وهو الموجود الذي لا يمكن أن يكون له مسأه أو عه أوله كان وجوده. فإنه ليس بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً بل وجوده حلوم كل مادة ومن كل موضوع ولا أيضاً له صورة لأن الصورة لا يمكن أن تكون إلا مادة ولو كانت

له صورة لكائت ذاته مؤتلفة من مادة وصورة ولو كان ذلك لكائ قوامه بحزبيه اللذين مهمما التلّف ولكائ لوجوده ساً فإن كل واحد من أجزائه سب لوجود جملة وقد وصعنا أنه سب أول

وأيضاً لوجوده غرض وعاية حتى يكون إسماء وجوده لستم تلك العاية وذلك العرض وإلا لكائ يكون ذلك سبباً ما لوجوده فلا يكون سبباً أولاً

ولا أيضاً استمداد وجوده من شيء آخر أقدم منه وهو من أن يكون استمداد ذلك مما هو دونه أبعد .

٨٣ - نفى الشريك عنه تعالى :

وهو مبين بجوهره لكل ما سواء ولا يمكن أن يكون الوجود الذي له شيء آخر سواء لأن كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضاً هذا الوجود مباينة أصلاً ولا تغاير أصلاً فلا يكون اثنان بل يكون هناك ذات واحدة فقط لأنه إن كانت بينهما مباينة كان الذي ثباتها به غير الذي اشتركا فيه فليكون الشيء الذي باين كل واحد منهما الآخر جزءاً مما به قوام وجودهما والذي اشتركا فيه هو الجزء الآخر فيكون كل واحد منهما منقسماً بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سبباً لقوام ذاته فلا يكون أولاً بل يكون هناك وجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال .

وإن كان ذلك الآخر هو الذي فيه ما باين به هذا ولم يكن في شيء باين به ذلك إلا بعد الشيء الذي باين ذلك لزم أن يكون الشيء الذي به باين ذلك الآخر هذا هو الوجود الذي يخص ذلك . ووجود هذا مشترك لهما فإذا ذلك الآخر .

وجوده مركب من شئين : من شيء يخصه ومن شيء يشارك به هذا فليس إذا وجود ذلك هو وجود هذا بل ذات هذا بسيط غير منقسم وذات ذلك منقسم . فلذلك إذا جزءان بهما قوامه فلو وجوده إذا دون وجود هذا وأنقص منه ، فليس هو إذاً من الوجود في الرتبة الأولى .

٨٤ - أقسام الحكمة النظرية عند ابن سينا :

أقسام الحكمة النظرية ثلاثة

١ - العلم الأسفل ويسمى العلم الطبيعي

٢ - العلم الأوسط ويسمى العلم الرياضي

٣ - العلم الأعلى ويسمى العلم الإلهي

وإما كانت أقسامه هذه الأقسام لأن الأمور التي يبحث عنها

١ - إما أن تكون أموراً حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الحسائية والحركة مثل أجرام الفلك والعناصر الأربعة وما يتكون منها وما يوجد من الأحوال خاصاً بها مثل الحركة والسكون والتغير والاستحالة والفساد والنشور والبلوى والقوى والكيفيات التي عنها تصدر هذه الأحوال وسائر ما يشبهها فهذا قسم أول.

٢ - وإما أن تكون أموراً وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلقة بها مثل التربيع والتدوير والكروية والمخروطية ومثل العدد وخواصه فإنك تفهم الكرة من غير أن تحتاج في فهمها إلى فهم أنها من خشب أو ذهب أو فضة. ولا تفهم الإنسان وتحتاج إلى أن صورته من لحم وعظم وكذلك تفهم التغير من غير حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه التغير ولا تفهم الغطوسة إلا مع حاجة إلى فهم الشيء الذي فيه الغطوسة ومع هذا كله فالتدوير والتربيع والتغير والاحتديدات لا توجد إلا فيما يعملها من الأجرام الواقعة في الحركة فهذا قسم ثان.

٣ - وإما أن تكون أموراً لا وجودها ولا حدودها مفتقرين إلى المادة والحركة إما من اللوات فعلت ذات الأحد الحق رب العالمين، وإما من الصفات فعلت الهوية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والجزئية والكلية والتمامية والنقصان وما أشبه هذه المعاني ولما كانت الموجودات على هذه الأقسام الثلاثة كانت العلوم بحسبها على أقسام ثلاثة.

والعلم الخاص بالقسم الأول يسمى طبعياً والعلم الخاص بالقسم الثاني يسمى رياضياً والثالث يسمى إلهياً.

٨٥ - أقسام الحكمة العملية :

لما كان تدبير الإنسان إما أن يكون خاصاً بشخص واحد وإما أن يكون غير خاص بشخص واحد والذي يكون غير خاص هو الذي إما يتم بالشركة والشركة إما بحسب اجتماع مرلي علوي وإما بحسب اجتماع مدني كانت العلوم العملية ثلاثة. واحد منها خاص بالقسم الأول ويعرف به أن الإنسان كيف ينبغي أن تكون أخلاقه وأفعاله حتى تكون حياته الأولى والأخرى سعيدة ويشتمل عليه كتاب أرسطو في الأخلاق. والثاني منها خاص

بالقسم الثاني ويعرف منه أن الإنسان كيف ينبغي أن يكون تديره لمرله المشترك به وبين روجه وأولاده ومملوكه حتى تكون حالة مستظمة مؤدية إلى التمكن من كس المادة ويشتمل عليه كتاب (في تدير المنزل).

والثالث منها حاص بالقسم الثالث ويعرف به أصاف السياسات والرئاسات والاحتماعات المدنية العاصلة والرديئة ويعرف وجه استيفاء كل واحد منها وعلة رواله وجهة انتقاله ما كان يتعلق من ذلك بالملك فيشتمل عليه كتابا أملاطون وأرسطو في السياسة وما كان من ذلك يتعلق بالسوة والشرعية فيشتمل عليه كتابان هما في السواميس والعلاسة لا تريد ناموس ما تظن العامة أن الناموس هو العلة والمخدبة بل الناموس هدهم هو السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحي.

والعرب أيضاً تسمى الملك النازل بالوحي ناموساً. وهذا الجزء من الحكمة العملية يعرف به وجود النبوة وحاجة فرع الإنسان في وجوده وبقائه ومنقلبه إلى الشريعة. وتعرف بعض الحكمة في الحدود الكلية المشتركة في الشرائع والتي تخص شريعة شريعة بحسب قوم قوم وزمان زمان ويعرف به الفرق بين النبوة الإلهية وبين الدعاوى الباطلة كلها بعد هذا يستلزم ابن سينا في عرض باقي أنواع الحكمة من حكمة طبيعية بشقيها الأصلي والفرعي (كالطب) والحكمة الرياضية من علم عدد وهئة وموسيقى وهندسة والجبر والمقابلة والمساحة والحيل وعلم المرايا... الخ.

٨٦ - فروع العلم الإلهي عند ابن سينا :

قسم ابن سينا العلم الإلهي أي ما بعد الطبيعة أو الإلهيات أو الفلسفة الأولى كما يسمى أحياناً إلى خمسة أقسام أصلية وهي باختصار شديد نظراً لتشابهها مع تقسيم الفارابي كما يلي :

أ - النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات من الهوية والوحدة والكمية والقضاء والخلف والفعل والعلة والولافى والقوة والمعلول. الخ

ب - النظر في الأصول المبادئ مثل علم الطبيعيين والرياضيين والمنطق ومناقضة الآراء العاصدة فيها.

ج - النظر في إثبات الحق الأول وتوحيده والدلالة على نعرده وربوبيته وامتناع مشاركة موجود له في مرتبة وجوده وأنه وحده واحب الموجود لذاته ووجود ما سواه بحسب به ثم النظر في صماته.

د - النظر في إثبات الجواهر الأولى الروحانية التي هي مدعاته وأقرب مخلوقاته منزلة عنده وكثرتها واختلاف مراتبها وهذه مرتبة الملائكة المقربين ثم في إثبات الجواهر الروحانية الثابتة التي هي دون الأولى وهذه هي الملائكة الموكلة بالسماوات وحملة العرش ومدرات الطبيعة ومتعهدات ما يتولد في عالم الكون والفساد

هـ - تسخير الجواهر الحسماوية الأرضية والسماوية بتلك الجواهر الروحانية التي بعضها عاملة بحركة وبعضها مروية عن رب العالمين بوجه وأمره ويساه أن الكل المدع لا تفاوت فيه ولا خطورة وأن مجراه الحقيقي على مقتضى الخير المحض وأن الشر فيه ليس بمحض بل هو لحكمة ومصلحة وهو يتبع في جهة الخير وبعد هذا يحسن بنا أن نعرض لنص كلام ابن سينا في نفسه لأفرع العلم الإلهي نظراً لما فيه من بعض الاختلافات عن تقسيم الفارابي حتى يتكامل الموضوع أماناً إذ أنه يركز على المسائل والقضايا المتصلة بالإلهية ربما مع الدين الإسلامي الحنيف.

٨٧ - فروع العلم الإلهي :

فمن ذلك معرفة كيفية نزول الوحي والجواهر الروحانية التي تؤدي الوحي وأن الوحي كيف يتأدى حتى يصير مبصراً مسموعاً بعد روحانيته وأن الذي يأتي خاصة تكون له تصدر عنه المعجزات المخالفة لمجرى الطبيعة وكيف يكون لهم إلهام شبيه بالوحي وكرامات تشبه المعجزات وما الروح الأمين وروح القدس وإن الروح الأمين من طبقات الجواهر الروحانية الثابتة وإن الروح القدس من طبقة الكروبيين.

ومن ذلك علم المعاد ويشتمل على تعريف الإنسان لو لم يبعث بدنه مثلاً لكان له بقاء روحه بعد موته ثواب وعقاب غير بدنيين وكانت الروح النقية التي من النفس المطمئنة الصحيحة الاعتقاد للمحق العاملة بالخير الذي يوجه الشرع والعقل فائزة بسعادة وغبطة ولذة فوق كل سعادة وغبطة ولذة وأنها أجل من الذي صح بالشرع ولم يخالفه العقل أنها تكون لبدنه إلا أن الله تعالى أكرم عباده المتقين على لسان رسله عليهم السلام بوعد بالجمع بين السعادتين الروحانية بقاء النفس، والجمانية بعث الأبدان الذي هو عليه فديران شاء هو ومتى شاء هو

ونبش أن السعادة الروحانية كيف أن العقل وحده طريق إلى معرفتها وأما السعادة البدنية فلا يفي بوصفها إلا الوحي والشرعة ومثل ذلك يعرف حال الشقاوة الروحانية التي لا تنسى الفحار وأنها أشد إيلاسا وإدامة من الشقاوة التي أوعدوا لحلولها بهم بعد البعث

ويعرف أن تلك الشقاوة وعلى من تلوم وعمن تنقطع وأما التي تختص بالبدن فالشرعية أوثقهم على حقها دون النظر والعقل وحدهما وأما الشقاوة الروحية فإن العقل طريق إليها من جهة النظر والقياس والرهان والحسمانية تصح بالسوة التي صحت بالعقل ووحث بالدليل وهي متسمة بالعقل فإن كل ما لا يتوصل بالعقل إثبات وجوده أو وجوبه بالدليل فإما يكون معه جوار فقط فإن السوة تعتد على وجوده أو عدمه فصلاً وقد صبح عدله صدقها ويتم عدله صدقها ويتم عدله ما صبح وقصر عنه من معرفته.

٨٨ - بين الأمر الشرطي والأمر المطلق :

كل شيء في الطبيعة يخضع لقوانين. الكائن العاقل وحده هو الذي يملك المقدرة على السلوك بحسب تصور القوانين أي بحسب مبادئ أو عبارة أخرى هو الكائن الذي يملك الإرادة لذلك ولما كان العقل مطلوباً من أجل استنباط الأفعال من القوانين فليست الإرادة سوى عقل عملي وإذا كان العقل بخير نزاع هو الذي يعين الإرادة فإن الأفعال التي تصدر عن مثل هذا الكائن والتي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها ضرورية هي كذلك من الناحية الذاتية أفعال ضرورية. أي أن الإرادة ملكة اختيار ذلك الفعل وحده الذي يعرف العقل مستقلاً عن الميول والنوازع أنه ضروري من الناحية العملية أي أنه خير. فإذا لم يتمكن العقل وحده من تعيين الإرادة تعييناً كافياً فمعنى هذا أن الإرادة ما تزال تخصص لشروط ذاتية (أو لبعض الدوافع) التي لا تتفق دائماً مع الشروط الموضوعية وبالجملة فإنه إذا كانت الإرادة في ذاتها لا تتفق مع العقل اتفاقاً تاماً (كما هو الحال مع بني الإنسان) فإن الأفعال التي تعرف من الناحية الموضوعية بأنها أفعال ضرورية تكون عندئذ من الناحية الذاتية أفعالاً عارضة ويسمى تعيين مثل هذه الإرادة بمقتضى قوانين موضوعية إلزاماً أي أن العلاقة التي تربط القوانين الموضوعية بإرادة لم يتمكن منها الخير تماماً يمكن التعبير عنها بأنها تعيين إرادة كائن عاقل بوساطة مبادئ عقلية حقاً ولكن لا تستطيع هذه الإرادة بطبيعتها أن تصيغها بالضرورة أن نشتل مبدأ موضوعي من حيث أنه ملزم للإرادة يدعي أمراً (عقلياً).

والصورة التي يصاغ فيها هذا الأمر يطلق عليها الأمر المطلق كل الأوامر الأخلاقية المطلقة يعمر عنها فعل (يجب) وتدل بذلك على علاقة قانون موضوعي للعقل بإرادة ما هي بحسب تكوينها الذاتي لا تعين بالضرورة بواسطة هذا القانون (الرام) أي الأوامر المطلقة) نقول إن من الحير الإقدام على فعل شيء أو احتامه غير أنها توجه هذا القول

الإرادة لا تقدم دائماً على فعل شيء كأنها تصورت أن من الخير الإقدام على فعله ولكن الفعل يكون من الناحية العملية خيراً إذا كان يعين الإرادة عن طريق تصورات العقل وبالتالي إذا كان لا يصدر عن أسباب ودوافع ذاتية بحثة لها دلالتها بالة لهذا انشخص أو داك بوصفها مدأ من مادیء العقل يصلح لكل إسان .

إن الإرادة الحیة التي بلغت من ذلك أسمى درجة ستظل حاصصة لقوانين (الحبر) الموضوعیة ولكننا لن نستطيع من أجل ذلك أن نصورها كما لو كانت ملزمة بالإقدام على أفعال مطابقة للقانون ذلك لأنها من تلقاء نفسها وبمقتضى تكوينها الذاتي لا يمكن تحديدها إلا عن طريق تصور الخير وهذا هو السبب في أن الأوامر الأخلاقیة المطلقة لا تنطبق على الإرادة الإلهیة ولا على الإرادة المقدسة بوجه عام إن فعل يجب يكون هنا في غير مكانه الصحيح لأن فعل الإرادة يتفق من تلقاء ذاته اتفاقاً ضرورياً مع القانون لذلك كانت الأوامر الأخلاقیة المطلقة مجرد صیغ شكلیة للتعبير عن علاقة لقوانين الموضوعیة للإرادة بوجه عام بالنقص الذاتي في إرادة هذا الكائن العاقل أو ذاك، أي في إرادة الإنسان .

كل الأوامر الأخلاقیة تصدر أوامرها إذا بطريقة شرطیة أو بطريقة مطلقة تلك تمثل الضرورة العمليّة فعلاً ممكنأ بوصفه وسیلة لبلوغ شيء آخر يريدہ الإنسان (أو من الممكن أن يريدہ) . والأمر المطلق هو الذي يعبر عن فعل مطلوب لأجل ذاته لا تربطه صلة بهدف آخر وضروري ضرورة موضوعیة .

لما كان كل قانون عملي يصور فعلاً ممكنأ بوصفه خيراً وبالتالي ضرورياً بالسبة لذات يمكن أن تحدد بالعقل تحديداً عملياً فإن لجميع الأوامر الأخلاقیة المطلقة صیغاً شكلیة يتم بها تحديد الفعل الذي يكون فعلاً ضرورياً بمقتضى مدأ إرادة خیرة على نحو من الأنحاء فإذا كان الفعل خيراً لمجرد أنه وسیلة لتحقيق شيء آخر فإن الأمر المطلق يكون عندئذ أمراً شرطياً . أما إذا تصورناه بوصفه خيراً في ذاته وبالتالي ضرورياً في إرادة تكون في ذاتها مطابقة للعقل كمبدأ لتلك الإرادة فإنه يكون عندئذ أمراً مطلقاً الأمر المطلق إذن يبنى لي ما هو العمل الحیر الذي يمكنني القيام به كما بصور لي القاعدة العمليّة المتعلقة بإرادة لا تادر بالاقدام على فعل لاه حیر إما لأن الدات لا تعرف دائماً أنه حیر وإما لأن المسلمات التي تعتقد فيها، حتى لو كانت تعرف أنه فعل حیر قد تتعارض مع المادیء الموضوعیة لعقل عملي .

وعلى ذلك فإن الأمر الشرطي إنما يعبر فحسب عن أن العمل يكون خيراً بالقياس

إلى مقصد ممكن أو واقعي فهو في الحالة الأولى مدأ احتمالي عملي وهو في الحالة الثانية مدأ تقيري عملي والأمر المطلق الذي يعنى أن الفعل في ذاته يكون ضرورياً ضرورة موضوعية.

إذا كان غير مرتبط بأي مقصد أي إذا كان محرداً عن كل هدف آخر يصلح لأن يكون مدأ ضرورياً حتمياً.

٨٩ - الاستقراء Induction :

ماذا يعني قولك : أنني أستقرئ الأمر ؟ يعني أنك تتبعه فالاستقراء لغوياً هو التتبع ولكن ماذا يعني الاستقراء في عرف المناطق ؟ إنه يعني الحكم على الكلي ثبوت ذلك الحكم في الجزئي كقول ابن سينا: الاستقراء هو الحكم على كلي لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلي إما كلها وهو الاستقراء التام وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور^(١) وكقول برتراند راسل: الاستقراء هو ذلك الضرب من ضروب الاستدلال الذي يكشف لنا عن قانون عام أو يبرهن عليه^(٢).

عرفنا الآن أن الاستقراء نوعان: تام، وناقص.

١ - أما الاستقراء التام فهو حكم على الجنس لوجود ذلك الحكم في جميع أنواعه: فالحكم على كل جسم بأنه منحيز - أي يشغل حيزاً في المكان - حكم استقرائي طالما كان مستمداً من استنتاجنا بأن جميع الأنواع المندرجة تحت جنس (الجسم) منحيزة ونعني بهذه الأنواع: الحيوان والنبات والجماد لأن الجسم لا يخرج عن كونه واحداً منها.

٢ - وأما الاستقراء الناقص *Incomplete* فهو غير تام بداهة، أي أنه هو الحكم على الكلي بما حكم به على بعض جزئياته فنحن حينما نحكم على (الفساد) بأن حجمه يتناسب مع الضغط الواقع عليه تناسباً عكسياً نكون بصدد استقراء ناقص لماذا ؟ لأننا استقرأنا بعض الغازات كالهيدروجين والأكسجين فوجدنا أن هذا الحكم ينطبق عليهما معممهما وأطلقاه على كل الغازات دون أن نحصرها واحداً واحداً^(٣).

ومن المشاكل الطريفة حقاً مشكلة مبدأ الاستقراء^(٤)، هل يتردد الاستقراء إلى

(١) جميل صليبا المصمم الفلسفي، محلد أول ص ٧١ - ٧٢

(٢) الدكتور عزمي إسلام مقدمة لعلمة العلوم الفيزيائية والرياضية القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٠٠

(٣) المصمم الفلسفي المحلد الأول، ص ٧٢ - ٧٣

(٤) مقدمة الفلسفة والعلوم ص ٢٠٥ - ٢١٤

الحتمية أم يكون مصدره الاحتمال وحسب ؟ وهل هو مبدأ تجريبي مكتسب أم معطور في العقل ؟

وسعرض الآن مضافاً لـميلسوف يرفض فيه صحة قانون الاستقراء.

٩٠ - نص لفتجنشتين

(١٨٨٩ - ١٩٥١ م)

يقول فتجنشتين في رسالته المنطقية الفلسفية^(١):

ما يسمى بقانون الاستقراء لا يمكن بآية حال أن يكون قانوناً منطقياً إذ من الواضح أنه قضية ذات دلالة خارجية ولذا فهو لا يمكن أن يكون قانوناً أولياً كذلك.

الشرح:

يرى فتجنشتين أن القوانين صنفان: منطقية وتجريبية:

١ - القوانين المنطقية وقوامها تحصيل الحاصل صدقاً ضرورياً. كان نقول إن $A = B$ لأن $B = A$.

٢ - القوانين التجريبية لا تقوم على مبدأ تحصيل الحاصل ومن ثم لا تتضمن الضرورة الداخلية التي تضمن صدقها.

والاستقراء عنده قانون تجريبي وبالتالي فهو ليس قانوناً أولياً ولا ضرورياً. وبذلك يرفضه فتجنشتين.

٩١ - الاغتراب Alienation :

أصبحت كلمة الاغتراب الآن شائعة الاستعمال إلى حد غير قليل في الفلسفة المعاصرة وذلك بعد أن سُلط عليها الضوء الفيلسوف الألماني الكبير هيجل سنة ١٨٣١ م وما ساعد على انتشار هذا المصطلح (أو إن شئت الكلمة) ما عاناه الإنسان في هذا القرن من الحروب والصراعات الدموية التي شنت بين الدول بعضها وبعض ولا

(١) لودفيج فتجنشتين الرسالة المنطقية الفلسفية، ترجمة الدكتور عزمي إسلام ١٩٦٨، الاحلو المصرية، ص ١٥٣، المارة رقم ٦٣١

ينغيب عنهاها الحرمان العالميان الكبيرتان وانعكاسهما على الإنسان الأمر الذي أثنى إلى مريد من الإحساس بالحرية والاعترا بوليس معنى هذا أن هذه الكلمة لم يكن لها وجود سابق فليس هذا صحيحاً وما قصدنا إليه ذلك أن هذه الكلمة (سواء كانت في اللغة الإنجليزية والعربية) مشتقة من الكلمة اللاتينية *Alienatio* والمشتقة من الفعل *Alienare* أي ينقل أو يحول أو يسلم أو يعد وهذا الفعل اللاتيني مشتق بدوره من كلمة أخرى لاتينية هي *alienus* والتي تعني الانتماء إلى الآخر^(١)

والاغترب قد ورد في عدة محالات:

١ - المجال القانوني وهو يعني نقل الملكية من إنسان إلى آخر ولتكن قطعة أرض أو منزل كان مملوكاً لشخص ما ثم صار ملكاً لآخر وهنا يصبح المنزل غريباً عن صاحبه ويصير من ثم شيئاً آخر غيره لأنه أضحي من ممتلكات الغير. هنا يشعر المرء بنوع من الاغترب تجاه المنزل بعد أن كان ملكاً له.

٢ - وهناك مجال آخر للاغترب هو المجال النفسي وهنا نجد من علامات الاغترب القلق والضييق والإحساس بالغربة وتور (إن لم يكن تجمد) علاقة الفرد بالآخرين والسعي إلى البعد عنهم... وقد يؤدي هذا الموقف من الآخر إلى فقدان الإحساس أو عية الوعي.

٣ - وهناك سياق آخر لهذه الكلمة حيث يتعلق الاغترب في هذا المجال بالناحية الدينية (اغتراب ديني) إذ يكون الاغترب هنا متعلقاً بانفصال الإنسان عن الله أي بالخطيئة فقد جاءت الكلمة في الترجمات والشروحات اللاتينية للمكتاب المقدس وخاصة العهد الجديد وفي المواضيع التي تتناول فكرة الخطيئة بوجه أخص. والخطيئة بحسب التصور الديني في الانجيل ليست مجرد نعمة على شريعة الله وأحكامه وإنما هي في جوهرها انفصال عن الله^(٢).

٤ - وهناك البعد الاجتماعي لكلمة الاغترب حيث يقصد بها البعد عن الوطن والديار والانفصال عن الآخرين الذين عاش بينهم الفرد ونما معهم وهذا البعد الاجتماعي مرتبط إلى حد كبير بالبعد النفسي وتامع له.

(١) (راجع في هذا د. محمود رحب الاعترا ب، ص ٣٣ وما بعدها مشأه المعارف بالاسكندرية، ط ١.

سنة ١٩٧٨ م

(٢) المرجع السابق، ص ٤٠

يقول هيجل :

والروح ليست في حالة من الراحة والسكون على الإطلاق بل هي تحمل دائماً تيار التقدم إلى الأمام ذلك أن حالتها هنا كحالة الطفل وقت ولادته فبعد فترة طويلة من التغذية في صمت (وهو في بطن أمه) ينقطع صمته استمرار النمو التدريجي في الحجم وهو تغير كمي ويتوقف عند أول نفس يدب في جسم الجنين وهو تغيير كيفي - وبعدئذ يولد الطفل على هذا النحو تنمو روح المعصر ببطء وهدوء وتتضح حتى تصل إلى الصورة الجديدة والتي من أجلها تحطم طابقاً بعد طابق من بناء عالمها السابق الذي تدل على تداعيه أعراض نلاحظها هنا وهناك فالحزن والملل اللذان يتغلغلان في النظام القائم للأمور والإحساس الغامض بشيء مجهول . كل ذلك علامات نبيء عن مقدم شيء آخر يجري إعداده وفي طريقه إلى المجيء والظهور^(١).

ويقول :

إن اغتراب العقل والمعقولة أو الأخلاق الذاتية والموضوعية والدين لتمثل في الخرافة في السلطة والقوى المطلقة التي أنسبها وأنقلها إلى الآخر كما يحدد ويقرر لي ما هي الأفعال التي يجب علي إنجازها . . .^(٢).

الشرح :

١ - يعتبر هيجل في النص الأول عن فكرة الجدول المثالي الذي تسلكه روح الشعب خلال تطورها متقدمة في طريق الوعي بذاتها ومارة بمراحل متناقضة وكأنها العقاء التي تحرق نفسها لتظهر في صورة أكثر حيوية .

(١) هيجل ظاهريات الروح الجزء الأول، الترجمة العربية، ص ١٢ (في هيجل ومشكلة الاعتراف للدكتور محمود رجب الهلال، أكتوبر ١٩٦٨، ص ١٤٢)

(٢) المرجع السابق ص ١٤٧

٢ - وروح الشعب هي جملة الشروط الطبيعية والاقتصادية والأخلاقية والثقافية التي تحدد التطور التاريخي للأمة.

٣ - حتى إذا ما أصبحت الروح داعية بدانها تحولت إلى المطلق *Absolute* الذي هو خلاق على نحو لا مثناه.

وفي النص الثاني يطرح ميجل فكرة معرفة الروح بنفسها فكيف تتحقق هذه المعرفة ؟ إنها تتحقق بالاغتراب.

٩٣ - (الأقنوم Hypostasie-Mypostasis) :

الأقنوم هو أصل الشيء وجوهره باعتبار أن الجوهر: ما به قوام الشيء أو حامل الأعراض.

الأقنوم الثلاثة عند المسيحيين هي: الأب والابن والروح القدس وتلك الأقنوم عند الاسكندرانيين هي: النفس الكلية والعقل والواحد^(١).

ولنشرح العلاقة بين هذه الأقنوم الأفلوطينية:

الواحد: أو الأحد (الغير) موجود أولاً عنه يصدر الأقنوم.

الثاني: العقل (أو الروح العاقل على الأدق كترجمة للكلمة اليونانية *nous*) وهو صورة للواحد كما يصدر عن العقل النفس الكلية التي تخلق كل العالم المادي^(٢). والأقنوم مرادف للأسطس (ستويخيون باليونانية) وهو العنصر عنصر الجسم وأصغر الأشياء من جملة الجسم^(٣).

(١) المعجم الفلسفي ج ١، ص ١١٢.

(٢) دكتور دكي نجيب محمود ترجمة تاريخ الفلسفة العربية تأليف برتراند راسل، ج ١، ص ٢٢٩، وما بعدها.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق د محمد عبد الهادي أبي ريلة دار الفكر العربي، ١٩٥٠، ص ١٦٨.

نفس الكلية عند أفلاطون. لو كانت نفس العالم تنتشر في كل الكائنات الحية (كما تنتشر النفس المردية في كل أجزاء الكائن الحي) ولو كانت كل نفس جزءاً بهذا المعنى فمعتد لن يكون في هذا انقسام لها لأنها تنتشر في كل الكائنات دوات النور بحيث تكون في كل موضع كما هي كاملة واحدة وتتمثل في موجودات عديدة في نفس الوقت. فالنفس الكلية إذاً - كما يقولون - وحدة ماثلة في كل مكان وإن احتلعت وظائفها^(١).

الشرح:

النفس الكلية عند أفلاطون - وهي أحد الأقاليم الثلاثة - تشمل الكون كله بل أنها هي التي تخلق العالم المادي بعد صدورها عن الأحد وهكذا تنبث النفس في أجزاء الكون كما تنبث نفس الإنسان في جسده لتديره والقيام بوظائفه. ولعله من الممكن أن نقارن هذه النفس الكلية بالعقل الكوني عند الدوافية

٩٤ - (الألم Pain-Doulour)

قد نعرف الألم بضده فنقول إنه ضد اللذة وقد نقول إن الألم على نوعين: الألم الجسماني والألم النفسي. إلا أن قولنا هذا لا يضع تحديداً مناسباً لمعنى الألم والآخر تحديداً أن نقول:

١ - إن الألم ينشأ عن الفعل المضاد لطبيعة الفاعل كما ذهب أرسطو.

٢ - وإنه هو الشعور بالنقص كما قال ديكارت.

٣ - وإنه هو إدراك الشرور والأفات ونيلها كما قال ابن سينا^(٢).

يتضح في تعريف أرسطو للألم أنه يبحث عن مصدره فيقول إنه ينشأ عن كل ما يجافي طبيعة الإنسان أما كل من ابن سينا وديكارت فقله ترجعاً الألم إلى حالة وجدانية

(١) أفلاطون التساعية المراجعة في النفس دراسة ونوحة د مؤاد ركبها، الهيئة المصرية العامة للكتاب والشر ١٩٧٠، ص ١٧٩ - ١٨٠

(٢) المعجم الفلسفي - المجلد الأول، ص ١٢٣ - ١٢٤. وابن سينا الاشارات والتهيئات. تحقيق د سليمان دنيا دار المعارف، ج ٤، ص ٧٥٤

سيئة. ولا يصح أن نقول إن الألم هو غياب اللذة وإن اللذة هي غياب الألم لأن اللذة والألم كأنهما حالتان وحوديتان^(١)

٩٥ - نص لابن سينا :

. قد يحصر السبب المؤلم وتكون القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت .
أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به . فإذا أبعثت القوة أو زال العائق عظم الألم^(٢) .

الشرح :

يفرق ابن سينا بين حالة وجود الألم وإدراكنا له فقد يوجد فعلاً سبب يؤلمنا - وليكن مرضاً ما - ولكن غياب قوتنا المدركة لأسباب كقرب الموت ودنو الأجل أو كوننا مخدرين يمنعنا من الشعور بالألم .

حتى إذا ما أفقنا من الغيبوبة أدركنا الألم العظيم . لذلك عرف ابن سينا الألم بأنه إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر .

٩٦ - الثالث المرفوع Third excluded-tiers exclu :

قانون الوسط الممتنع Law of Excluded Middle :

للفكر المنطقي قوانين ثلاثة : الهوية والتناقض والثالث المرفوع . والمقصود بالثالث المرفوع هو امتناع صدق الوسط القائم بين نقيضين . ولتأخذ مثلاً على هذا القضية الشرطية المنفصلة القائلة : الكائن إما أن يكون حياً أو غير حي فهذا بديهان : الحياة والموت ولا يوجد وسط بينهما ولذلك يسمى بالوسط (أو الثالث) المرفوع . أي إن الشيء إما أن يتصف بعقفة ما أو لا يتصف بها ، فالشيء إما أن يكون موحوداً أو لا يكون والشيء إما أن يكون أبيض اللون أو لا يكون ، وهذا الكائن البشري إما أن يكون رجلاً أو لا يكون ويمكن صياغة هذا المبدأ الأول على النحو التالي :

(١) المعجم الفلسفي المجلد الأول، ص ١٢٦

(٢) ابن سينا الاشارات والتهيات، ج ٤، ص ٧٦١

إذا صدقت إحدى القصيتين المتناقضتين كدبت الثانية والعكس بالعكس ولا ثالث بينهما^(١)

كما يعبر (الكندي) عن مبدأ عدم التناقض وهو صورة أخرى لمبدأ الثالث المرفوع تحت لفظ المحال فيقول.

المحال جمع المتناقضين في شيء ما في زمان واحد وحره وإضافة واحدة^(٢).
ويوافقه الجرجاني بالبداية فيقول: المحال ما يمتنع وجوده في الخارج كاجتماع الحركة والسكون في جزء واحد^(٣).

٩٧ - أقوال لأرسطو :

لعلنا نصيب إذا استمعنا لما قاله أرسطو بشأن هذا المبدأ لأنه ربما كان أول من صاغه في صورة منطقية... يقول أرسطو في الميتافيزيقا^(٤):

لا يمكن لنفس الصفة أن تنسب إلى نفس الموضوع ولا تنسب إليه في نفس الوقت وتحت نفس الاعتبار.

يستحيل على الشخص الاعتقاد بأن الشيء يوجد ولا يوجد من المستحيل أن تنسب الصفات المتناقضة إلى نفس الموضوع في نفس الوقت.

ولعلنا لا نخطئ إن قلنا إن كل هذه العبارات صياغات متعددة لبديهة من البديهيات فحواها أن النقيضين لا يجتمعان معاً في نفس المكان والزمان.

فمن غير الممكن أن أكون سعيداً وحزيناً في نفس اللحظة.

الثنائية (الثوية) Dualite, Dualisme- Duality, Daalism :

في تفسير الوجود توجد ثلاثة مذاهب: مذهب الواحدية ومذهب الثنائية ومذهب

(١) دكتور جميل صليبا (المعجم الفلسفي، الجزء الأول، ص ٣٧٣).

(٢) رسائل الكندي الفلسفية تحقيق الدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠، ص ١٦٩.

(٣) التبريمات للجرجاني مطبعة البائي الحلبي، ١٩٣٨، ص ١٨١.

(٤) كتاب الميتافيزيقا ترجمة روس (عن مدخل إلى المنطق الصوري دكتور محمد مهران، دار الثقافة، القاهرة ١٩٧٦، ص ٤٦)

التمددية. الأول يقول أصحابه بأن الوجود نشأ من عصر واحد، وليكن العقل أو الماء وعلى النقص من هذا يرى التمدديون أن الوجود لم يشأ عن عصر واحد بل عن أربعة عاصر أو أكثر والآن ماذا يرى أصحاب المذهب الثنوي ؟

إبهم يردون نشأة الوجود إلى مبدئين اثنين:

١ - إله الخير (يزدان) وإله الشر (أهرمن) كما ترى المجوس.

٢ - العقل الآلي المدبر والمنظم ومعه المادة التي تتحرك بعشوائية مطلقة وهذا هو رأي انكساجوراس.

٣ - العالم المثالي الحقيقي الأفلاطوني وصورته الشبحية الزائلة.

٤ - الهوبلى (أو المادة) والصورة وذلك عند أرسطو.

٥ - المادة (وجوهرها الامتداد) والعقل (وجوهره الفكر) لهما براه ديكارت.

فهؤلاء كلهم ثنائيون أو ثنويون، يرون أن الوجود يكون من مبدئين أحدهما عقلي والآخر مادي، أو أحدهما خير والآخر شرير، أو أولهما ثابت خالد، والثاني متغير فان.

٩٨ - نص لأرسطو :

قال أرسطوطاليس (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م):

وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ومنه تنفص (أي تكس وتظهن) فتخرج على قول انكسمندرس وكذلك أيضاً الذين قالوا إن الموجودات واحد وكثير مثل أنبادقليس وانكساجوراس فإن هذين أيضاً إنما ينسبان خروج سائر الأشياء إلى أنه نقص يكون من الخليط^(١).

الشرح:

عرص أرسطو في نصه لثلاثة من فلاسفة الأغريق وهم انكسمندرس وأبادقليس وانكساجوراس أنه ليس مبدأ واحداً بل مبدئين وهما العقل والمادة على حين يرعم أبادقليس أن أصل الموجودات كلها هو العناصر الأربعة: الماء، الهواء، التراب والنار

(١) أرسطوطاليس الطبيعة ترجمة إسحق بن حبيب، تحقيق الدكتور عبد الرحمن مدوي، الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٤ ص ٣٤ - ٣٥

ويسمي أرسطو إلى أن ماديء الأشياء ثلاثة وهي الأعداد (تكون مبدأين) والموضوع الذي تحل به الأعداد

٩٩ - الجنس Genus, Genre :

محمد وعلي فردان يتميان إلى نوع الإنسان والإنسان بدوره يدرج في جنس يشمله هو وغيره من الكائنات الحيّة الحساسة ألا وهو الحيوان فالحيوان جنس والإنسان نوع .

وللجنس ثلاث مراتب :

١ - الجنس العالي (جنس الأجناس) كالموجود وهو الذي لا يوجد فوقه جنس آخر .

٢ - الجنس المتوسط كالجم وهو الذي يوجد فوقه وتحتة جنس .

٣ - الجنس السافل كالحيوان وهو الذي لا يوجد تحتة جنس وللرجع جنسان : قرب وبعيد .

فالإنسان نوع ، جنسه القريب هو : الحيوان . وأما جنسه البعيد «فالجم النامي» فالجنس البعيد يشمل النوع وجمسه القريب معاً ، بحيث يعتبر جنساً بالنسبة إلى كل منهما .

قال ابن سينا : الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع^(١) .

وقال الساوي : الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالأنواع والحقائق - كما عبر عن ذلك منطقة المسلمين - .

وبعني قولهما أن الجنس مقولة لها خصائص تضم مجموعة من الأنواع تنطبق عليها جميعاً هذه الخصائص كجنس الحيوان الذي يشمل نوع الإنسان ونوع الأفراس وغيرهما . وما أدل تعريف الجرجاني المختصر للجنس بأنه : اسم دال على كثيرين مختلفين بالأنواع^(٢) .

١٠٠ - نفس لابن سينا :

من المواضع أن ينظر في الأمور المحاسة للموصوف أي الأمور المشاركة للموضوع

(١) المعجم العلمي المجلد لأول، ص ٤١٦ - ٤١٧

(٢) المرجاني التعريفات، ص ٦٩

في طبيعته والمنسليم أن حسنها واحد هل شيء منها لا يعمل عليه المحمول المعروض أنه جس فإن وجد ما ليس يعمل عليه المعروض حساً فليس ما وضع حساً بحس، وإن لم يوجد لم يلزم منه شيء وهذا الموضوع للإبطال فقط ومثاله إن قيل إن الخير جس اللذة فإن وجدنا كل لذة خيراً لم نعلم أنه حس أو ليس، فإن كل جس عام لكن ليس كل عام جساً^(١).

الشرح :

حينما نقول: «اللذة خير» تكون اللذة موضوعاً (مبتدأ) ونصفه بالخير (وهو محمول القضية) ولكن لنساءل: هل كل لذة خيرة بالضرورة ؟ لا شك أن بعض اللذات ليست خيرة أي أن الخير لا ينتج فيه كل أنواع اللذات وبالتالي لا يصبح الخير جساً للذة لأنه لكي يصبح كذلك ينبغي أن تنطوي تحته كل أنواع اللذة... وحتى في هذه الحالة يكون الأمر قابلاً للجدل.

ولنشرح الآن مصطلحاً آخر وهو الجوهر.

١٠١ - الجوهر Substance :

قبل أن نتحدث عن الجوهر وعن المفاهيم المتعلقة به سوف نورد الآن بعض النصوص ثم نستخلص فكرة الجوهر من خلال هذه النصوص.
يقول الكندي في رسالته «الحدود»:

الجوهر هو القائم بنفسه وهو حامل للأعراض لم تتغير ذاتاً. موصوف لا واصف.
ويقال: هو غير قابل للتكوين والفساد وللأشياء التي تزيد لكل واحد من الأشياء التي مثل الكون والفساد في خاص جوهره التي إذا عرفت عرفت أيضاً بمعرفتها الأشياء العارضة في كل واحد من الجوهر الجبرتي من غير أن تكون داخلة في نفس جوهره الخاص^(٢)

(١) ابن سينا الشفاء، (المطابق ٦ - الجدول) تحقيق د. أحمد الأهوازي القاهرة الهيئة العامة للطباعة
الأميرية ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥ م، ص ١٦٦ من السطر ٣ - ٩
(٢) الكندي رسالة الحدود بشرة د. أبو ريطة، ص ١٦٦

ويقول ابن سينا في كتابه التعليقات^(١).

حد الجوهر أنه الموحود في الأعيان لا في موضوع والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها وهو غير ماهية الجوهر فلا يتفصّل ذلك حدّه، وهو أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع. فقولنا. إذا وجد في الأعيان كان بصفة كذا جزءاً من الصورة المعقولة والمعنى المعقول. ووجود هذه المعقولة تابع لوجود تلك الماهية كما يكون وجود معقولة الحركة تابع لوجود تلك الماهية كما يكون وجود معقولة الحركة تابعاً لوجود الحركة.

من لوازم الجوهر أن يكون وجوده في الأعيان لا في موضوع. ويجب إذا عقل أن يعقل بلوازمه فيكون معقوله أنه إذا وجد في الأعيان لم يكن في موضوع وكذلك الحركة هذه صورتها فإن معناها أنها كمال لما بالقوة بما هو كذلك وليس في النفس حركة بهذه الصفة بل يحصل في النفس من هذا المعلوم أنه صورة إذا وجدت في الأعيان كان كاملاً لما بالقوة بما هو كذلك والحاصل من المعلوم. في الذهن هو غير الموجود من ماهيته وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة الموجودة من حيث هي موجودة بالجوهر، وهو أنه في الأعيان لا في موضوع هو عرض وهو الموجود في ذهني وليس هو في الأعيان بل يكون من خارج إذا كان في الأعيان ونحن نعلم أن في الأعيان وجوداً صفة كذا الأعيان. فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو لا في موضع بل هو عرض وما هنا شيء مناسب لهذا وهو أن وجود الأول وصور الموجودات عنه هو بعينه علة بأنه مبدأ لتلك الأشياء ونحن نعقل الأول ونعقل أنه مبدأ للأشياء على وجه آخر وليس هو الأول بعينه...

أما ابن رشد فيقول في تلخيص ما بعد الطبيعة:

الجوهر يقال أولاً: وأشهر ذلك على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع ولا على موضوع أصلاً.

ويقال ثانياً: على كل محمول كلي عرف ماهية المشار إليه من جنس أو نوع أو

فصل

(١) ابن سينا. التعليقات. نشره د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤٦ - ١٤٧ الهيئة المصرية سنة ١٩٧٣ م

ويقال ثالثاً: على كل ما عرف، ماهية شيء ما أي شيء كان من المقولات العشر، ولذلك يقولون: إن الحدود تعرف ماهية الأشياء - وهذا إنما يسمى جوهرًا بالإضافة لا بإطلاق ولما كان أشهر معاني الجوهر هو المشار إليه الذي هو لامي موصوع ولا على موصوع - إذ كان هو المقربة عند جميع المتعلمين أنه جوهر - كان ما عرف ماهية هذا الشيء المشار إليه عندهم أخرى أن يسمى جوهرًا ولذا من رأيي أن كليتي الشيء المشار إليه هي التي تعرف ماهيته رأى أنها أحق باسم الجوهر.

ومن رأيي أن الجسمية هي التي تعرف ماهية المشار إليه وإن قوامها إنما هو بالطول وبالعرض وبالعق يسمى هذه الأبعاد جواهر.

ولذلك من رأيي أن الذات المشار إليها تأتلف من أجزاء لا تنجزاً أسماها جوهرًا كما نسمح للمتكلمين من أهل زماننا يسمون الجزء الذي لا تنجز: الجوهر الفرد وكذلك من رأيي أن المشار إليه إنما يتألف من مادة وصورة كانت الصورة والمادة عنده أحق باسم الجوهر وذلك أيضاً بحسب ما يظن في مادة كل واحد من الأشياء وصورتها.

وإنما أجمعوا بأسرهم على هذه القضية: أعني أن ما عرف ماهية المشار إليه أحق باسم الجوهر من المشار إليه إذ كان من الشئح المستحيل أن تكون أوائل الجوهر واسطفااته ليست بجوهر. فإن الشيء الذي هو سبب لأمر ما هو أخرى بذلك الأمر الذي هو له سبب ومثال ذلك: أن الشيء الذي هو بعينه حلة للأشياء الحارة هو أحق باسم الحرارة ولذلك لم يضع واحد منهم العرض من جهة ما هو عرض جزءاً وجوهرًا بل من جهة ما ظن أنه معرف ذات الجوهر المشار إليه كمن جعل الأبعاد جواهر.

وإذا كان هذا هكذا فإن تبين أن هاهنا موجوداً مفارقاً هو السبب في وجود هذا الجوهر المشار إليه كان هو أحق باسم الجوهر. فلذلك ما يسمى أرسطو العقول المفارقة جواهر وهذا الاسم عند المتعلمين هو أيضاً منقول من الجوهر عند الجمهور وهي الحجارة التي يخالون في أثمانها ووجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جواهر بالإضافة إلى سائر المتعيات لشرفها ونفاستها عندهم وكانت أيضاً مقولة الجوهر أشرف المقولات سميت جواهر.

ويقول ديكرات في كتابه التأملات^(١):

(١) ديكرات. التأملات في الفلسفة الأولى ترجمة د. عثمان أمين. ص ١٤٣، القاهرة سنة ١٩٥١.

إنني حين أفكر أن الحجر جوهر أو شيء قادر من ذاته على الوجود وإني أنا أيضاً جوهر مع أي تصور جيداً أي شيء مفكر لا ممتد وأن الحجر شيء ممتد لا مفكر وأنه يوجد فرق كبير بين التصورين إلا أنهما يبدوان متعقبن في أن كليهما يمثل جوهرأ

هذه هي بعض المصنوع الخاصة بالجواهر وهي رغم ثابن الصور المستخدمة في التعبير عن الجواهر إلا أنها كلها تشير إلى أن الجواهر هو الموجود المتعين المتشخص المحسوس وغير المحسوس وهذا الجواهر قائم بذاته لا يقوم بغيره تحمل عليه الأعراض دون أن يعمل على شيء آخر يقوم به . ونستطيع أن نميز في صفات الجواهر بين نوعين من الصفات أو الخصائص: صفات أولية أو أساسية وبين صفات أخرى عارضة أو ثانوية .

أما من الصفات الأولية أو الأساسية أو الذاتية (والمعنى واحد) فهي تلك الصفات التي لا يوجد الجواهر بدونها ولا نستطيع نحن أن نتصور الجواهر دونها . أو بعبارة أخرى: إن الصفات الأولية أو الأساسية هي تلك الصفات التي إذا فُدت فُدت ضد الجواهر ذاته أي إذا حُذمت عدم الجواهر ذاته لأن هذه الصفات أو الخصائص تعبر عن ماهية الشيء أو الجواهر ومن حيث أن الشيء لا يمكن أن يوجد بدون ماهيته لذلك كان وجود الصفات الذاتية أمراً أساسياً في وجود الجواهر ولا يمكن أن يوجد بغيرها .

ونضطرب لذلك مثلاً: فالجسم من صفاته الأساسية من حيث هو جسم ينبغي أن يكون له طول وعرض وحق فهذه خصائص أو صفات تعم الأجسام كلها وبلدون هذه الصفات لا نستطيع أن نتصور جسمأ . فلا يوجد جسم دون أن تكون لمساحة ودون أن يشغل حيزأ .

أما من الصفات الثانوية أو العارضة فهي تلك الصفات التي لا تدخل في حد الجواهر إنها تلك الصفات التي قد تكون موجودة للجواهر وقد لا تكون أي أن وجودها ليس شرطاً ضرورياً أو أساسياً في وجود الجواهر . أي أنني أستطيع أن أتصور الجواهر بدونها ولهذا كان وجودها وجوداً عارضاً وليس وجوداً أساسياً . فقد ورد في القرآن . . «هذا عارض مطرباً» وكذلك «يا ساء النبي إن كنتَ تردن عرض الدنيا» . . فالعرض هو الشيء الزائل العاني المتغير .

على أنه ينبغي أن تشير إلى أن الجواهر وإن لم تكن الأعراض داخلة في حده إلا أنه لا يخلو منها . نوصح أكثر فنقول إن الأعراض ساء على ما سبق ثانوية في وجودها للجواهر وقد تكون موجودة في الجواهر وقد لا تكون موجودة . لكن يلاحظ أن الجواهر لا يحلو

من الأعراس صحيح أنه ليس شرطاً أساسياً وجود عرص معين للجوهر وإلا كان صفة أساسية له. . . لكن لا بد للجوهر من العرض أي عرص كان

ونصرب لذلك مثلاً مقول إن ما يدخل في حد الإنسان أنه حيوان حساس مطلق أو معكّر أو صاحك أو سالك . . لكن هذا الإنسان قد يكون أبيض أو أسود أو حمري اللون فإن يكون الإنسان على لون معين هذا أمر عارض. . . لكن ليس شرطاً أساسياً أن يكون له لون بعينه وإلا كان هذا اللون صفة أساسية هذه هي أهم خصائص الجوهر والتي تنقسم إلى خصائص أولية أو أساسية وخصائص أخرى ثانوية أو عارضة.

ومن الخصائص الأساسية للجوهر أنه ينبغي أن يكون موجوداً وهذا الوجود قد يكون وجوداً ذهنياً وقد يكون وجوداً مادياً محسوساً. . . ولهذا فإن ثمة مجالات ثلاثة للوجود الخاص بالجوهر.

١ - فقد يكون الجوهر موجوداً وجوداً عقلياً مفارقاً للمادة ومتميزاً عنها كما هو الحال في مجال الميتافيزيقا.

٢ - وقد يكون وجود الجوهر وجوداً مادياً محسوساً كما هو الحال في علم الطبيعة.

٣ - وقد يكون وجود الجوهر على شكل التصورات الذهنية ومن ثم يكون أول مقولة من مقولات الذهن الإنساني كما ذهب أرسطو.

والجوهر من صفاته أيضاً أنه حادث. صحيح أن هناك من ذهب إلى أن بعض الجواهر قديمة (كالفائلين بجوهرية الهولي مثلاً أو من يطلقون على الله كلمة الجوهر. . .) لكن الغالبية الكبرى من الباحثين يذهبون إلى أن الجوهر حادث.

وقد ساق المتكلمون المسلمون أدلة حدوث الجوهر على الوجه التالي :

- الجواهر لا تخلو من الأعراس.

- من المحال أن يكون جوهر بلون وجود الأعراس .

- الأعراس حادثة.

- ما لا يحلو من الحوادث (الجوهر) ينبغي أن يكون حادثاً.

ومن خصائص الجواهر المادية أنها ينبغي أن تكون متميزة كما أشرنا وينبغي أن تكون متحركة أو ساكنة كما أنها ينبغي أن تكون في جهة ما

والجواهر كما ذهب المسلمون ومن قبلهم فلاسفة اليونان لا صد لها فليس ثم صد للإنسان وللنفس وللحيوان. ولغيرها من موجودات

وإذا كانت الصفات الداتية أو الأساسية تعبر عن حقيقة الجواهر فإنه يلاحظ أن هذه الصفات لا تتغير ولا تتبدل من جوهر إلى آخر فمن خصائص الجسم أنه الطويل العريض العميق هذه الخصائص لا بد أن تكون موجودة في كل جسم سواء كان كبير الحجم أو صغيراً ومن خصائص الإنسان أنه كائن حي حساس متكبر سواء كان هذا الإنسان طويلاً أو قصيراً، نحيفاً أو سميناً..

ولهذا انتهى الباحثون إلى أن الجوهر كجواهر لا يشتد ولا يضعف. ثم إن الجواهر كما أشرنا تعمل الأعراض وهذه الأعراض قد تكون متضادة في صفاتها وقد يعملها الجوهر الواحد بنوع من التوالي فقد يكون الإنسان نحيفاً ثم بعد فترة زمنية يصبح بدناً وقد ترتفع حرارته أو تنخفض... وهكذا والخاصية التي تتم الجواهر كلها هي أنها قابلة للإدراك والمعرفة وما دعنا قد انتهينا إلى أن الجواهر: مادية وغير مادية فإن المعرفة هنا قد تكون معتمدة على الحواس أولاً كما هو الحال في الجواهر المادية وقد تكون معتمدة على العقل كما هو الحال في الجواهر المفارقة. المهم أن هذه الجواهر قد تدرك إما بالحس وإما بالعقل وإما بكل من الحس والعقل^(١).

١٠٢ - الألوهية عند الكندي

انتهينا فيما سبق إلى إثبات تناهي العالم وحدوثه. وإن هذا الحدوث يقتضي ضرورة وجود المحدث ولكن قبل أن نحاول إثبات وجود هذا المحدث بالأدلة كما وردت عند الكندي وقبل أن نستعرض بعض صفاته تعالى نجد أن ثمة بعض الأسماء والألفاظ التي استخدمها الكندي في حقه تعالى يمكننا إذا أوردناها أولاً أن نخرج بقضايا كثيرة تنصل بالألوهية.

ويمكننا ثانياً أن نفهم هذه المشكلة على نحو أوضح وأشمل.

(١) راجع بالتفصيل د. سامي نصر، ص ٥٨، وب بعدها من كتابه فكرة الجوهر في الفكر العلمي الإسلامي، مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٧٨ القاهرة

١ - الصفات الإلهية

الله هو الواحد والموجود الحقيقي :

يعرض الكندي في فلسفته الأولى لمعاني الواحد الرياضي والطبيعي، ثم بنى منها المعاني التي تؤثر على الألوهية أو التي لا تتناسب معها ويستبعدا، ويفرق بين ما يسمى الواحد الحقيقي والواحد بالمجاز ويعهم من آرائه أن المقصود بالواحد المجازي هو الواحد الحسابي أو الطبيعي الذي يرمز إلى الأشياء المفردة بصرف النظر عما إذا كان كبيراً أو صغيراً، ضخماً أو ضئيلاً، كثيراً أو قليلاً، جزئياً أو كلياً. المهم أن يكون موجوداً واحداً متكاملًا في ذاته وأجزائه وعلى حد تعبير الكندي متشابه الأجزاء كل هذه الأشياء إلى جانب الأعداد إذا ما استعمل في شأنها لفظ الواحد فإنما يكون واحداً بالمحصار أما الواحد الحقيقي فإنه عند الكندي هو الله تعالى وإذا كان هو الواحد الحق فلأنه هو وحده الموجود الحق وباقي الموجودات تعد موجودات بالمجاز لأنها تحصل على وجودها وتعتمد في هذا الوجود على غيرها لوجودها ليس منها من ثم كان وجوداً زائفاً غير حقيقي.

والكندي في بحثه في فكرة الواحد الحقيقي يتعرض لبعض صفاته قائلاً : « فإذا قد تبين ما قدمنا فليس إذن الواحد بالحقيقة قابلاً للإضافة إلى مجانسة وإن كان له جنس قبل أن يضاف إلى مجانسته . فإذا لا جنس للواحد الحق بته . وقد قلنا أن ما له جنس فليس بأزلي وأن الأزلي لا جنس له فإذا الواحد الحق أزلي ولا يتكرر بته بنوع من الأنواع أبداً ولا يقال واحد بالإضافة إلى غيره فإذن هو الذي لا هولى له ينقسم بها ، لا صورة مؤلفة من جنس وأنواع فإن الذي كذلك أيضاً ينقسم . وإذا الكثرة موجودة في الحركة فالواحد الحق لا حركة والواحد الحق لا نفس والواحد الحق لا أسماء مترادفة . . . وليس الواحد الحق واحداً بنوع اشتباه الاسم ولا يقال بنوع المنصرفة^(١) .

ونلاحظ أن الكندي يؤكد معاني الوحدة كلها هنا ويجمع فيما بينها في الذات الإلهية بل يرى أن الوحدة الإلهية هي العلة في وحدة سائر الموجودات المتوحددة وكل قابل للوحدة والتوحد فهو معلول فكل واحد غير الواحد بالحقيقة فهو واحد بالمجاز والعرض . أما الواحد الحق فهو الله الأول المبدع الممسك كل ما أبدع فلا يحلوشىء من إمساكه وقوته وإلا عاد ودثر أي هلك وانتهى مرة واحدة ملا أدنى قدر من الزمان .

(١) انظر الفلسفة الأولى من رسائل الكندي ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦

والكندي في تناول علاقة الله بالعالم لم يذهب مذهب أرسطو في العبادة الإلهية من حاسب الإله للعالم حين جعل العلاقة علاقة عشق وحب وتطلع من حاسب العالم للإله ولكن الكندي أكد وجود العبادة الإلهية بالعالم وإمداد الله تعالى للعالم بدوام الحفظ واستمرار الوجود والانقضاء والطعام والحكمة وكما أكد الكندي العبادة والتدبير الإلهيين في العالم وأكد من قبل الطاعة أو الخضوع الممثلين في السجود من قبل العالم لحالقه، يقول قد أكد كذلك عدة صفات إلهية أخرى منها الصفات الإيجابية كالمدح والمحدث الواحد، القاهر المتغلب المنظم المدبر، العالم العليم . . . إلى آخر هذه الصفات الإيجابية التي لم تخل منها رسالة من رسائل الكندي التي تحدثت عن تكوين العالم أو عن علة الكون والفساد في الموجودات أو العلة الفاعلة القريبة أو أي رأي يتصل بالالوهية مما رأيناه أو لم نره، وكما أكد الكندي وجود الصفات الإيجابية على نحو ما رأينا.

أكد أيضاً وجود الصفات السلبية على نحو ما كان يفعل المعتزلة وكان الكندي معاصراً لهم بما يسمى بلاهوت السلوب وهو نفي كل الصفات التي تؤذن بالنقص أو تؤثر على الوحدانية الإلهية كما هو معروف عن المعتزلة.

وهاكم نصاً جمع فيه الكندي المعاني السلبية التي تنصل بالذات الإلهية ويقول فيه « فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا فصل ولا خاصة ولا عرض هام ولا حركة ولا نفس ولا عقل ولا كل ولا جزء ولا جميع ولا بعض ولا واحد بالإضافة إلى غيره بل واحد مرسل ولا يقبل التكثير ولا هو المركب ولا كثير ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه جميع أنواع الواحد التي ذكرنا ولا يلحقه ما يلحق أسمائها وإذا هذه التي ذكرنا أبسط ما هي له فما يقال عليه أشد تكثراً فالواحد الحق إذاً لا ذو هولي ولا ذو صورة ولا ذو كمية ولا ذو إضافة ولا موصوف بشيء من باقي المعقولات ولا ذو جنس ولا ذو فصل ولا ذو شخص ولا ذو خاصة ولا ذو عرض هام ولا متحرك ولا موصوف بشيء مما ينفي أن يكون واحد بالحقيقة فهو إذاً وحدة فقط محض أعني لا شيء غير وحدة وكل واحد غيره فمتكرر فإذاً الوحدة إذ هي عرض في جميع الأشياء فهي عبر الواحد الحق والواحد الحق هو الواحد بالدات الذي لا يتكرر بنة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الأنواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ولا زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ولا كل ولا جزء ولا عرض ولا جوهر ».

ونظر أن نص كلام الكندي في صفات السلب الإلهية واضحة بحيث لا تحتاج إلى

تعليق أو توضيح أو نسيط وإن كنا نجد تعقياً للمرحوم الأهواي على فكرة الواحد الحق عند الكندي قائلاً فيه إن لفظة الحق من أسماء الله التي ذكرت في القرآن ولكن لم يذكر عنه أنه الحقيقة ويستنتج من ذلك أن الحق الأول ليست له حقيقة لأن الحق عنه هو مطابقة ما في الدهر لما عليه الشيء في الخارج وهذا الانفصال في الذات بين حق وحقيقة يستلزم وجود ثابتة في الله مع أن الله تعالى واحد وهذا التفسير المسي على فصل في الذات وتقسيمها بين حق وحقيقة واعتبار هذين اللفظين محتلمين تفسير غير دقيق لأنه مؤسس على مقدمة غير حقيقية هي الفرق بين الحق والحقيقة مع أنها شيء واحد ومعناهما واحد ولا مشاحة في الاسمي .

كما أن المرحوم الأهواي لمر موقف الكندي من مسألة الصفات الإلهية تفسيراً يقرّبه من الاتجاه السلفي الكلامي مع أنه التأمّل في آراء الكندي في هذا المجال وفي غيره يجده أقرب إلى روح الاعتزال خاصة في الصفات السلبية منه إلى أي فرقة أخرى وذلك الاتجاه الاعتزالي يتضح في موضوعات أخرى في فلسفة الكندي^(١).

٢ - أدلة تأكيد الوجود الإلهي :

ولعله بعد أن بان أماننا طبيعة الذات الإلهية وأهم أوصافها بقي أماننا الآن أن نورد هنا طرق الاستدلال على تأكيد وجوده ولا نقول إثبات وجوده لأنه تعالى موجود بكل معاني الوجود وأقواها موجود من خلال الصفات التي أوردناها لأن الصفات صفات الموصوف والموصوف لا بد أن يكون موجوداً كما أنه تعالى موجود لأن العقول في اتجاهها إلى البرهنة عليه . فإنما هي لا تطلب البرهنة على الالاموجود أو المعدم فكما يقول المعتزلة إن طلب الدلالة على شيء فرع على كونه في ذاته معقولاً والمعقول يخضع لحكم العقل وإدراكه العقل أي يكون موجوداً . ولذلك فإننا نقول هنا أننا نطلب ونبحث عن أدلة تأكيد الوجود الإلهي لا أدلة إثبات فقط ، وكما قلنا من قبل فإن هذه الأدلة مهما كان نوع برهانها ومهجتها فإنها موجهة لدوي العقول الصعيفة التي تنحصر عن درك الحقيقة الإلهية بداتها كما أنها موجهة لكل من يصل عقله من معرفة الطريق أي الطريق الذي نكشف فيه الحقيقة الإلهية كشعاً أقرب إلى التجلي والإلهام منه إلى التأمل والبرهان .

(١) انظر كتاب الكندي للأهواي ص ٢٨٩/٢٩٠

(أ) دليل الحدوث :

سلاحظ على أدلة الكندي أن منها ما يرتبط بالمحسوسات والرهنة على كونهما متناهية وأنها يشاهيها إما تدل على حدوثها وأن حدوثها يسبىء عن وجود لها وهو في ذلك يقول : فيمتنع أن يكون حرم لم يرل فالجزم إذاً محدث اضطراراً عن ليس وهو الفاعل الأول وهو ليس كثيراً بل واحد غير متكرر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علواً كبيراً لا يشبه خلقه لأن الكثرة في الخلق موجودة وليست فيه بنة ولأنه مبدع وهم مبدعون ولأنه دائم وهم غير دائمين لأن ما تبدل تبدلت أحواله وما تبدل فهو غير دائم^(١).

وهذا الدليل كما قلنا بعد دليلاً عاماً وإن استند إلى العلية من خلال فكرة الحدوث والخلق وإحالة هذه الألفاظ وارتباطها بالألفاظ أخرى هي الخالق والمحدث والمبدع والموجد للأشياء من العدم.

(ب) الدليل الغائي :

وهناك نوع من الأدلة التي تستند إلى العلية أيضاً وإن كانت عليه فاعلية من جهة وغائية من جهة أخرى تؤكد على وجود النظام والاتقان والأحكام في أشياء هذا العالم وهذه الأشياء قاصرة عن أن تمنع نفسها هذه المعاني لذلك فهي تستند إلى فاعل أول هو مصدر الحكمة والتنظيم والتدبير والعناية وهو الله تعالى . ونجد لهذه الدلالة صوراً مختلفة منها تلك التي أوردها الكندي وعرضناها في إثبات تأثير قسمي العالم العلوي والسفلي بعضهما في البعض ووجدنا أن هذا التأثير المتبادل يدل على وجود خالق لهما على ذلك النحو الموجودة عليه وهذا الدليل موجود^(٢).

ولهذا الدليل وجه آخر وصياغة أخرى يقول فيها أن في الظواهرات للحواس أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدير أول أهني مديراً لكل مديراً وفاعلاً لكل فاعل ومكوناً لكل مكون وأولاً لكل أول وعلة لكل علة لمن كانت حواسه الإلهية موصولة بأصواء عقله وكانت مظلة وجدان الحق وخواصه طلب الحق وعرضه الإسناد للحق واستاطه والحكم عليه . . وهو الابة الحق التي لم تكن ليس ولا تكون لياً أبداً لم يرل ولا يرال ليس أبداً وأنه هو الحي الواحد الذي لا يتكرر بنة وأبه هو العلة الأولى التي لا علة لها

(٢) من ٢٣٦/٢٣٧ من رسائل الكندي

(١) الرسائل ج ٢، ص ٢٠٧

الفاعلة التي لا فاعل لها والتنمية التي لا تتم لها والمؤنس الكل عى ليس والمصير
بعضه لبعض أساساً وعلاًلاً. فإن في نظم هذا العالم وترتيبه وعمل بعضه في بعض وانقياد
بعضه لبعض ونسجيره بعضه لبعض. واتقان عبته على الأمر الأصلى عى كون كل كائى
وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت ومع كل حكمة حكيم لأن هذه جميعاً من المصاف .

١٠٣ - الوجود الإنسانى

(١) الإنسان همزة الوصل بين الموجودات والمعارف :

من السمات الرئيسة لمذهب الكندي في الوجود عامة أنه يربط كما ذكرنا من قبل
بين وجود الله باعتباره الحق المطلق، وبين وجود الموجودات وكأنها من المضافات
المنطقية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يربط بين الفكرة الموجودة في ذهننا عن الأشياء
وهي ما تسمى بحقيقة الأشياء وبين وجود الأشياء خارجياً وهما أيضاً من المضافات
المنطقية لأن الصورة العقلية لشيء إذا ما ثبت أنها حقيقة كان هذا الشيء متعيناً ضرورة
وموجوداً حقاً وإلا لكانت الفكرة باطلة وكاذبة إذا كان الوجود الذي هو أصل الصورة
العقلية غير موجودة في الواقع.

إذاً فإن مفهوم الحق والحقيقة عند الكندي هو مطابقة ما في أذهاننا وعقولنا مع هذه
الحقائق أي الموجودات الواقعية المتمثلة للمعان الخارجى.

وهنا نلاحظ أن ارتباط مشكلة الوجود بمشكلة المعرفة وهما حقاً لا ينفصلان^(١).

ويمكننا أن نكشف عن كيفية ربط الكندي بين الوجود والمعرفة هنا حين نجله بقرر
أن الدليل على وجود الأشياء هو الوجود الإنسانى وهو إذا كان يؤكد ترابط الوجود والمعرفة
من جهة فإنه من جهة أخرى يؤكد ترابط الموجودات فيما بينها واعتمادها بعضها على
بعض في التحقق الوجودى أو في إدراك هذا الوجود وتدرجها فيما بينها إما صاعدة من
الوجود المادى الخالص الغير الروحى وهو وجود المادة الجامدة ثم الوجود الروحى غير
المتحرك وهو وجود النبات ثم الوجود الروحى المتحرك غير العاقل وهو الحيوان غير العاقل
ثم الوجود الروحى المتحرك العاقل وهو الوجود الإنسانى.

(١) نظر في ترابط الوجود والمعرفة

وهذا الوجود كله يعتبر هو المضمون الحقيقي للوجود السملي عند الكندي وعند معظم الفلاسفة إسلاميين وغيرهم.

ثم يتدرج الوجود العلوي فيما بينه مراتب ودرجات من المعقول المشوب بالمادة إلى المعقول الخالص المتعدد ثم المعقول والعاقل الواحد وهو الله تعالى وهذا الطريق بالمساعد هي إثبات الموجودات يقابله طريق هابط أو نازل ابتداء من الله تعالى قمة الموجودات وعلتها الأولى وهدفها الأسس إلى أن تنتهي إلى أدنى درجات الوجود التي ذكرناها.

ونحن سنتصدى لدراسة الوجود الإنساني باعتباره مرحلة وسطى من أجل الوجود العقلي الخالص والمادي الخالص هذا أولاً وثانياً لأنه يتضمن من التناول الحقيقي الكائن الذي يمكنه أن يعرف ويعلم ويدرك الموجودات الأخرى فتلثي عنده المعرفة الفلسفية بالوجود الفلسفي كمشاكل ومسائل.

وثالثاً : لأن هذا الوجود مما يهمنا كثيراً فنحن أخرج ما نكون إلى معرفة الكثير عن نوع وجودنا ودرجته حتى لا تدور دائماً في فلك الفلسفة المجردة الجوفاء الخالية مما يهتم بالإنسان أو مما يدور حول مشاكله علينا قبل أن نفرض في مشاكله وقضاياها أن نتعرض لوجوده ونحدد منزلة هذا الوجود بالقياس إلى سائر أنواع الموجودات.

ورابعاً : لأن الوجود الإنساني يلخص بصورة واضحة إلى حد ما الوجود الإلهي فإذا ما درسناه وفهمناه أمكن لنا أن نفهم ما يتصل بالوجود الإلهي بأن نفقه عليه مع وضع الفوارق في الاعتبار باعتبار أن الإنسان هو العالم الصغير في مقابل العالم الكبير أو كما يقول إخوان الصفاء عنه أنه مختصر شريف جامع لكل ما في العالم من كمالات وقضايا فإذا ما قسنا الغائب على الشاهد أمكن لنا أن نصل إلى إدراك الكثير من الوجود العلوي الغير المرنى وهو الوجود الإلهي.

هذا اننا ستلاحظ أيضاً أنه يعقد مقارنة بين النسخ الإنسانية ووظيفتها الأساسية وهي تدبير الدن ويخرج من هذا بنتيجة مؤداها أن العالم كله يعد جسماً كبيراً يحتاج إلى نفس تدبره ونظمه وتسييره. هذه النسخ الكلّية هي الذات الإلهية جل حلاله عن كل شبه ونشيه.

١٠٤ - وجود الشيء ومعرفته

سنظل دائماً نؤكد على ارتباط محت الوجود والمعرفة وتراطبهما في أي شيء من الأشياء عينية كانت أم ذهنية، محسوسة أو معقولة، مادية أو روحية

ولقد وجدنا الكندي يؤكد على هذا الارتباط الوثيق بين وجود الشيء وإدراكه تأكيداً طريفاً كان نواة لهذا النوع عند العارابي وابن مينا وسنراه بصورة أوضح عند الغزالي وعند أبي البركات البغدادي أيضاً.

ولكن كيف عبر الكندي عن هذا الترابط المتبادل بين الوجود والمعرفة؟

بالبحث في رسائله وجدناه يعبر عن هذه الفكرة من خلال موضوع آخر هي تعدد وجوه وجود الشيء بحسب تعدد صورته المدركة عقلاً وحسناً. ويركز على فكرة الحركة كمحور لهذا البحث في الوجود والمعرفة فيقول: «وإذ كل مدرك بالحس أو العقل، إما أن يكون موجوداً في عينه أو فكرنا وجوداً طبيعياً، وإما في لفظنا أو خطوطنا وجوداً عرضياً، فإن الحركة موجودة في النفس وأما أن الفكر يتنقل من بعض صور الأشياء إلى بعض ومن أخلاق لازمة للنفس ونشئ الأم كالغضب والفرق، والفرح والحزن وما كان كذلك فالفكرة متكررة ومتوحدة لكل كثره كل وجزء إذ هي محدودة. وهذه أهراس النفس فهي متكررة أيضاً ومتوحدة بهذا النوع فالواحد الحق لا نفس ولأن نهاية الفكر إذا سلكت على سبيل مستقيمة إلى العقل وهو أنواع الأشياء إذ النوع معقول وما فوقها والأشخاص محسوسة أعني بالأشخاص جزليات الأشياء التي لا تعطي الأشياء أساميها ولا حدودها، فإذا انحلت بالنفس فهي معقولة والنفس عاقلة بالفعل عند اتحاد الأنواع بها وقيل اتحادهما كانت عاقلة بالقوة وكل شيء هو الشيء بالقوة فإنما يخرج به إلى الفعل شيء آخر هو كذلك المخرج من القوة إلى الفعل والذي أخرج النفس التي هي عاقلة بالقوة إلى أن صارت عاقلة بالفعل أعني متحدة بها أنواع الأشياء وأجناسها أعني كلياتها هي الكليات أصانها فإنها باتحادها بالنفس صارت النفس عاقلة أي لها عقل ما أي بها كليات الأشياء فكليات الأشياء إذ هي في النفس خارجة من القوة إلى العقل هي عقل النفس المستفاد الذي كان لها بالقوة هي العقل الذي بالفعل الذي أخرج النفس من القوة إلى الفعل والكليات متكررة كما قدمنا بالعقل متكرر»^(١)

(١) الفلسفة الأولى: ص ١٥٢ - ١٥٥

يتصح من معنى كلام الكندي أنه إلى جانب تأكيد الانحاء مختلفة لوجود الأشياء أي وجود أنحاء متنوعة لوجود شيء من الأشياء في العقل أو في الحس تارة وفي الحس والواقع تارة أخرى وفي خط الكتاب حين يعبر عن الشيء بالحروف تارة ثالثة وهو ما عبر عنه الكندي بوجود الشيء في المحطوط أما المحرور الرابع لوجود الشيء فهو وجوده في الكلمات المنطوقة المعتبر عنها في ملحق اللسان الكلمات المسموعة .

وهذه الأنحاء المختلفة للوجود نجدها عند الغزالي فيما حين يفرق بين وجود النار في التنوير وبين وجودها في الذهن وبين وجودها كأحرف في الكلمات المكتوبة وبين وجودها في الكلمات المنطوقة باللسان والمسموعة بالأذان . ولعل الفرق واضح بين كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية وبالتالي فإن ثمة فرقاً بين مصدر وكيفية وطبيعة إدراك ومعرفة كل نحو من هذه الأنحاء الوجودية للنار أو لأي شيء من الأشياء من حيث حقيقة الوجود ودرجته وقيمه الذي يكون جوهرياً أو عرضياً مظهرياً فقط .

وكما اتضحت الوجوه المتنوعة لوجود الأشياء وما ارتبط بها من وجوه صور إدراكها . باعتبار أن إدراك وجود النار في التنوير يكون بالبصر أي بالحس أما إدراك حرارتها فباللمس وهو حس أيضاً في حين أن إدراك مفهوم النار في العقل والنفس أو الذهن فيكون بالتخيّل والتصور وهما صورتان من صور الإدراك العقلي المجرد وكذلك فإن إدراك صورة النار المكتوبة بالنظر البصري والنظر العقلي الذي هو التأمل وهنا يجتمع الحس مع العقل لفهم ومعرفة وجود النار ومعناها أما إدراك وجود النار وصورتها من الكلمات المنطوقة فيكون بحاسة السمع وإذا أردنا أن نفهم معناها فبالتصور العقلي .

وواضح أن كل هذه الصور للإدراك والمعرفة لوجود الأشياء أو للأنحاء المتنوعة لوجود شيء واحد ترتبط فيها مصدر المعرفة المختلفة من حس بأنواعه ودرجاته الخمس وعقل بفواها المتنوعة من مخيلة ومصورة وذاكرة وناهيك عن أنواع هذا العقل الذي عبر عنه الكندي كوجه آخر من وجوه فكرته المتضمنة في كلامه السابق وهذه الأسواع هي التي أشربا إليها وستأتي من بعد في مبحث عن العقل الإنساني أو قوى النفس الإنسانية ووظائفها وهي العقل بالقوة ثم العقل بالفعل ثم العقل بالملكة ثم العقل المستعاد وإن كان الكندي يضيف فكرة تكثر العقول ولعله يقصد تنوعها وتدرج وظائفها مستجداً إليها من تكثر المفاهيم الكلية على أن هذه الكثرة في الكليات مرتبطة أيضاً بالكثرة الموجودة في الموجودات العينية أي في الأشياء نفسها مرة أخرى نجد تأكيد الكندي على الترابط الوثيق والتلازم المضطرب بين الوجود والمعرفة

١٠٥ - بين الوجود الإنساني والمعرفة

انظر أهمية المعرفة والإدراك بالنسبة للإنسان بوصفه الكائن الحي الوحيد العاقل ومن هنا يرتبط وجوده بوجود الأشياء الأخرى، وترتبط معرفته بوجود الأشياء أيضاً مما هو الوجود الإنساني أولاً^(١).

الكندي يجيب عن هذا السؤال قائلاً: إن الوجود الإنساني وجودان: أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة وهو وجود الحواس التي هي لنا منذ بدء نشوئنا والآخر أقرب من الطبيعة وأبعد عندنا وهو وجود العقل وبحق ما كان الوجود وجودين وجوداً حسياً ووجوداً عقلياً إذا الأشياء كلية وجزئية. أعني بالكلّي الأجناس والأنواع والأنواع للأشخاص وأعني بالجزئية الأشخاص والأنواع والأشخاص الجزئية الهولانية واقعة تحت الحواس وأما الأجناس والأنواع فغير واقعة تحت قوة من قوى النفس النامية أعني الإنسانية وهي المسماة العقل الإنساني وإذا الحواس واجدة الأشخاص فكل ممثل في النفس من المحسوسات فهو للقوة المستعملة الحواس^(٢).

واضح إذاً ما في نص كلام الكندي من تقسيمه للوجود الإنساني بما يناسب مع تقسيمه للوجود كله «للموجودات عامة» إذ أن الأشياء تنقسم قسمة ثنائية بين أشياء جزئية هي أفراد الموجودات أو الجواهر الجزئية المتميزة أي الأشخاص كما تنقسم الأشياء إلى موجودات كلية هي عبارة عن جواهر عقلية أو معاني عامة كلية مجردة في الذهن هي الأنواع والأجناس. ومثال الموجود الجزئي الحسي هو أفراد الموجودات من هذا الحجر وذلك الإنسان (محمد أو عمر) وهذا الفرس الأسود أو الحمار الأبيض وتلك الشجرة اليابسة وهكذا. ومثال الموجود الكلّي العقلي هو الفكرة التي في ذهن الإنسان عن الحيوانية والإنسانية والجمادية أو النباتية وكأن الموجودات الأولى الحسية هي عبارة عن ما صدقات الأشياء التي تميز مفهوماتها هي الموجودات العقلية.

واضح إذاً أن تقسيم الكندي للوجود عامة وللوجود الإنساني إنما يتبع القسمة الثنائية الأملاطونية للوجود والموجودات إلى موجودات حسية وأخرى عقلية. ولعل هذه القسمة راجعة إلى خضوع بعض هذه الموجودات للإدراك الحسي أي للحواس وخضوع البعض الآخر للإدراك العقلي أي العقل وهذا تأكيد آخر للصلة الوثيقة بين مشكلتي الوجود

(١) الفلسفة الأولى ص ١٠٦ - ١٠٧

والمعرفة فلذا كانت الموجودات حسية وعقلية فإن المعارف والمدرجات هي الأخرى حسية وعقلية.

١٠٦ - مصادر المعرفة الحسية

ويبدو أن الكندي كان يرى أن الوجود الحسي أقرب منا لأن الوجود الحسي يحدث بالحواس والحواس موجودة فينا منذ نشأتنا الأولى والحواس يدرك المحسوسات بالرغم من تغيرها وتحولها وتبدلها بأن يدرك صورها ثم يتمثلها ويحفظها في المخيلة فالإدراك الحسي عند الكندي يحدث مباشرة بلا واسطة وهذه المباشرة عنده هي مظهر الوجود الخارجي للأشياء وهو يذكر أن الوجود المحسوس أقرب من الحاس جداً لوجود أنه بالحواس مع مباشرة الحس إياه^(١).

وإذا كانت المعرفة المباشرة للمحسوسات هي ما يجعل الوجود الحسي قريباً منا فإن زوال وتغير وتبدل هذه المحسوسات هو ما يجعلها بعيدة عن الطبيعة.

ومن المعروف أن الإدراك المباشر أي الذي يحدث بلا واسطة سواء أكان حسياً أم عقلياً هو ما يجعل المدرجات يقينية وحقيقية ونستطيع أن نقول بحسب رأي الكندي إن الأشياء العقلية توجد بدليل أن العقل يدركها مباشرة كما أن الأشياء الحسية موجودة لأن الحس يدركها. إذ أن الإدراك دليل على وجود الشيء المعلوم.

وليس معنى ذلك أن الكندي يقول بمثالية ذاتية بين الذات المدركة والموضوع المدرك كذلك التي قال بها من بعد باركلي من أن الموجود هو المدرك ذلك أن الكندي قصد الربط بين وجود الشيء وكونه مدركاً أي أنني أدركه لأنه موجود لا أنني أدركه فيوجد تبعاً لإدراكي. فلذا كان باركلي قصد أن الإدراك حلة الوجود فإن الكندي أراد أن يبرهن على أن الوجود حلة الإدراك ومن هنا يتحدد نوع الإدراك عقلياً أم حسياً بحسب نوع الموجود.

وعلى ذلك فإن مطلق مذهب الكندي في المعرفة وصلتها بالوجود يؤدي إلى القول إنه إذا لم يتمكن إنسان ما من إدراك الموجودات العقلية وبالتالي عجز عن القول بكونها موجودة فلا يعني ذلك أنها غير موجودة بالعمل بل إن معنى ذلك أن إدراك هذا الإنسان

(١) الفلسفة الأولى. ص ١٠٦.

ضعيف فهي معدومة الوجود بالنسبة له فقط لانعدام الإدراك عنده أو لقصور هذه الآلة عن الإدراك كما يسمي، والكندي في ذلك يقول «لأن من تمثل المعقول ليحدّه بذلك مع وصوحه في العقل غشي عنه كعشي عين الطوطاء عن بيل الأشخاص النيّة الواضحة لها في شعاع الشمس»^(١) ولعل المثال الذي يصره لنا الكندي هنا يوضح لنا كيف أن الترابط بين الوجود والمعرفة - أي بين الأشياء وإدراكها - ليس معناه توقف الوجود على الإدراك توقفاً معلولاً على علة بحيث يتساوقان وجوداً وعدماً بل إنه ارتباط من قبيل تأكيد البقي العلمي في الإدراك بحسب اليقين الواقعي للأشياء في الوجود ويمكن أن يصحّح العكس كما ذكرنا أي أن يتوقف الإدراك عن الوجود ويكون معلولاً له لأن الإدراك إدراك لشيء موجود بصرف النظر عما إذا كان موجوداً وجوذاً حقيقياً أو عقلياً.

١٠٧ - مصادر المعرفة العقلية

وإذا كان كل ما سبق يفسر لنا كيف أن الوجود الحسي قريب منا بعيد عن الطبيعة، فما هو تفسيرنا لقول الكندي بأن الوجود العقلي بعيد عنا وقريب من الطبيعة؟

يرى الكندي أن المعرفة العقلية تتم بطريقتين: المبادئ الفطرية الموجودة في العقل وهي التي تستمدّها النفس الناطقة من طبيعة العقل ذاته لا من الخارج، وهي مثل البديهيات والمسلّمات وسائر القضايا التي لا نحتاج إلى برهنة واستدلال أو قياس. والطريق الثاني لثمام المعرفة هو المعقولات الكلية التي تأتي بطريق الاكتساب والتعلم والنظر أي من الخارج والذي يكتسب من الخارج هو الأنواع والأجناس أي المفاهيم الكلية التي تحصل بواسطة التجريد للمعاني والصفات المشتركة بين سائر أشخاص وأفراد الجنس أو النوع الواحد وهذا لا يتأتى إلا بعد نظر واستقراء وقياس واستنتاج ثم تجريد وهذه المراحل كلها تدل على المعرفة الكسبية لا الضرورية أو الفطرية.

ومن هنا تكون الصور المعقولة أي المعاني أو الجواهر الكلية موجودة في الأشياء الطبيعية من خلال أشخاصها لذلك يكون الوجود العقلي أقرب من الطبيعة وأبعد من الإنسان لأنه يعتمد في درجته الأولى على الأشياء الطبيعية كما يعتمد على عمليات عقلية أخرى كثيرة فلا يكون مباشراً

(١) انظر الفلسفة الأولى ص ١١٠

والكندي يرى أن المعرفة سوعها اضطرارية وليست اختيارية أو إرادية بمعنى أن طبيعة الإنسان العاقل معرفية ووظيفته الأساسية ترتكز أساساً حول هذه المعرفة وكأن الإنسان والوجود الإنساني وجد ليدرك لينظر ليعرف ليرى ليعاين لينعقل سائر الأشياء التي حوله ويتأمل فيها ويستشط منها أدلة على كونها قاصرة عن إيجاد دواتها وبالتالي فهي معتقرة إلى موجد لها من الخارج منحها الوجود من العدم ثم يسحبها دائماً استمرار الوجود بالمحفظ والعناية والمدد الدائم.

ولعل المثال الأنثي الذي ضربه الكندي يوضح هذه المعرفة الضرورية أو الاضطرارية التي هي وظيفة الإنسان وكأنه من أجلها خلق يقول الكندي: «إن جسم الكل ليس خارجاً منه بخلاء ولا ملاء أهني لا فراغ ولا جسم. وهذا القول لا يتمثل في النفس لأن لا بخلاء ولا ملاء شيء لم يدركه الحس ولا الحق الحسي فيكون له في النفس مثال أو يظن له مثال وإنما هو شيء يجده العقل اضطراراً بهذه المقدمات وذلك أن نقول في البحث عن ذلك إن معنى الخلاء مكان لا متمكن فيه والمكان والمتمكن من المضاف الذي لا يسبق بعضه بعضاً فإن كان مكان كان متمكن اضطراراً وإن كان متمكن كان اضطراراً. فليس إذن يمكن أن يكون مكان بلا متمكن وبهني بخلاء مكان بلا متمكن فليس يمكن إذاً أن يكون للخلاء المطلق وجود»^(١).

١٠٨ - مشكلة الوجود عند الكندي

من المتفق عليه في تاريخ الفلسفة عامة أن المباحث الرئيسية والمشكلات الأساسية التي تنقسم إليها الفلسفة هي:

- (أ) الوجود أو الانطولوجيا.
- (ب) المعرفة أو الابستمولوجيا.
- (ج) القيم أو الأكسيولوجيا.

وهذه المباحث الثلاثة تجتمع في نهاية الأمر لخدمة الإنسان أو على الأقل تهتم بتفسير وضعه ومكانه في الكون وموقفه من الأحداث وما يدور حوله من خلال نظام فكري مرتب ومنهج محدد.

(١) الفلسفة الأولى ص ١٠٩

وعلى كل فإن الفكر الفلسفي الإسلامي لم يشد عن هذه القاعدة العريضة للمفكر الشرقي إذ اهتم أيضاً بالمشاكل والأبحاث الثلاثة.

وعلى ذلك يمكننا القول إن الكندي وهو الممثل الأول للفكر الفلسفي الإسلامي قد بحث في مشكلة الوجود. ونحن نتحدث عن الوجود لا بمعنى به فقط الوجود كمكرة مجردة حواء من المعنى والمدلول. بل إنما الوجود عند المسلمين خاصة ومهم الكندي يمتد ليشتمل على سائر الموجودات الطبيعية المحسوسة والرياضية المجردة والميتافيزيقية المعقولة.

ولكننا لن نتصدى للداسة كل ما يتصل بهذه الأنواع الثلاثة من الموجودات بل سنكتفي بعدة مسائل فرعية تخدم مشكلة الوجود بمعناها الضيق والذي ينحصر في وجود الإنسان ووجود العالم ووجود الله. على أننا إذا وجدنا مسألة من المسائل تتفرع عنها بعض القضايا الأخرى أو ترتبط هذه ببعض المصطلحات والعناصر الفلسفية اضطررنا إلى تناولها جانبياً بالقدر الذي يسمح بإلقاء الضوء على المسألة الأصلية موضوع البحث وبطبيعة الحال سيكون كل هذا وذلك من خلال تتبع آراء الكندي في رسائله.

١٠٩ - التفسير الفلسفي للقرآن

حاول الكندي أن ينظر نظراً عقلياً فلسفياً في آيات القرآن الكريم وسوره، فتصدى لتفسير بعض آياته وإذا نظرنا فيما فسره الكندي لأمكن لنا أن نخرج بآراء طريفة للكندي وبمصطلحات أخرى يمكن إضافتها إلى بعض المصطلحات السابقة التي ذكرناها ولذلك فقد أثرنا هذا البحث إلى هذا الموضع حتى يمكن استكمال صورة المصطلح الفلسفي عند الكندي من شتى فروع تفكيره واهتماماته.

وإذا كنا لم نأت بكل المصطلحات في البحث السابق فإننا سنفعل ذلك هنا أيضاً. يعني أننا ستاول نموذجاً أو اثنين على الأكثر من نماذج التفسير العقلي الفلسفي للقرآن عند الكندي

وسيكون ذلك من خلال رسالة الكندي (في الإبانة عن سجد الهمم الأقصى) والكندي يصرح بأن القرآن وهو ما وصل للبي عن طريق الوحي يمكن أن يفهم وبالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من

جميع الناس^(١) ولكن هل معنى ذلك أن كل الناس قادرون على فهم القرآن وتفسيره
تفسيراً يتفق مع العقل ؟

لقد أشار الكندي إلى أن ذلك الفهم بالمقاييس العقلية أعني الفهم الفلسفي لا
يتوافر إلا لمفكر من ذوي الدين والألباب وعلى علم بما أرسل للرسول وعلى حيرة معروف
اللغة وترادف ألفاظها واشتباه معانيها وتجانس أسمائها. وذلك أن اللغة العربية كما يقول
الكندي تحتوي على: وأنواع كثيرة من تشابه الأسماء حتى أن الاسم الواحد ليوضع على
الضدين جميعاً كقولهم للعادل أعني معطي الشيء حقه: عادل ولضده الذي هو الجائر
عادل أيضاً والسجود في اللغة العربية يقال على وضع الحبهة في الصلاة على الأرض
والإزام باطن الكفين والركبتين الأرض. ويقال أيضاً السجود في اللغة على الطاعة فيما
ليست له جبهة ولا كفان ولا ركبتيان جملة وما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة فمعنى
سجوده الطاعة. . . والطاعة تقال على التغير من النقص إلى التمام كالذي يقال في النبات
فإنه إذا زكى قيل أطاع النبات، أي أثمر وزكى أعني خرج من القوة إلى الفعل فخرج إلى
التمام من النقص ويقال الطاعة أيضاً في اللغة العربية على الانتهاء إلى أمر الأمر فيما لم
يكن فيه نقص ولم يكن يتغير من نقص إلى تمام فمعنى الطاعة فيه إذاً الانتهاء إلى أمر
الأمر والانتهاء إلى الأمر إنما يكون بالاختيار والاختيار الذي الأنفس التامة أعني المنطقية.

وهكذا نلاحظ تدرج المعاني اللغوية وتحليل الألفاظ عند الكندي للوصول إلى
المعنى المقصود من سياق مضمون الآية القرآنية وهو معنى إذا ما اقتنع به الإنسان المسلم
المؤمن إيماناً عميقاً لاتخذ من هذه الموجودات الغير الناطقة والغير العاقلة عبرة له يفتدي
بأفعالها في أفعاله لأنها وهي تسجد لخالقها سجد طاعة وامتنال تكون مثلاً يحتذى وأولى
بالإنسان وهو أشرف مخلوقات الله في الأرض أن يعتبر بعد أن ينظر ويتأمل في أحوال سائر
المخلوقات لأنه قد تحمل مسؤولية الأمانة التي فرضها الله عز وجل على السموات
والأرض والجبال وقبل حمل هذه الأمانة بينما لم تعلق سائر المخلوقات حملها وذلك هو
مضمون قوله تعالى: ﴿أَنَا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا
وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾

ومهما يكن الأمر فإن الكندي قد انتهى في تفسير الوجود تفسيراً عقلياً فلسفياً لا

(١) الآية من سجود الهرم الأصغر ص ٢٤٤ - ٢٤٥، الرسائل

تصيراً حسيّاً حرفياً أي أن تفسيره كان تفسير معنى لا تفسير لفظ، كان تفسير سياق لا تفسير كلمة معزلة وهو في هذا يقول : وإدراك الأشخاص العالمة إذ لم يبق من معنى السحود لها إلا الانتهاء إلى أمر الأمر إذ ليس لها الآلة التي يكون بها السحود للصلاة ولا هي مقلة من نقص إلى تمام إذ ليس يعرض لها الاستحالة ولا الكون هي دوات طاعة ويبين أنها منتهية إلى أمر الأمر جل ثناؤه إذ هي لازمة أسرها من الحركة بلا تغير . موجود لها ذلك في الأحقاب السالفة إلى هذه الغاية وموجود بحركتها تغيير الأزمان وبتغيير الأزمان كل الحرث والتسل وجميع ما يكون ويفسد فهي لازمة أمراً واحداً لا تخرج عنه ما أبداها باريها جل ثناؤه ويكون كل كائن يكون ما أراد كونه لأنه لم يرد جل ثناؤه فاسداً على ما هو عليه في كونه ولم يكن وتحريكاتها المسرحة المنظومة التي لا يختلف نظمها تكون فهي إذن مطيعة بينة الطاعة لما أراد باريها جل ثناؤه فإذا تقدم ما أردنا تقديمه من هذا القول فننقل الآن في الإبانة عن الجرم الأعلى من العالم بجميع أشخاصه أنه هي مميز ليطرح أنه مطيع طاعة اختيارية بأقوال منطقية ظاهرة الايضاح فنقول أنه قد تبين أن الفلك علة كون كائن أو فاسد أحاط به الفلك القريبة أن الفلك جرم، وكل جرم فلا يخلو من أن يكون إما حياً وإما لا حياً، والفلك إما حي وإما لا حي . وكل علة طبيعية إما أن تكون عنصراً وإما صورة وإما فاعلاً وإما ما من أجله فعل الفاعل مفعولاً والفلك ليس بعنصر للمكونات لأن العنصر المكوّن يستحيل من صورة إلى صورة والفلك غير معارفة عنصراها وهما موحدان والفلك مفارق للمكونات ولا هو ما من أجله كان الكون لأن ما من أجله كان الكون شيئاً يلحق الجسم كالتحصين الذي من أجله كان البيت فإن التحصين شيء يلحق البيت فهو لا جسم . فلم يبق إلا أن يكون الفلك علة فاعلة لكل مكوّن فريية .

واضح من نص كلام الكندي الذي أوردناه مطولاً أنه يؤكد ما يقع من تأثيرات طبيعية بين الكائنات العلوية أي الأفلاك والكائنات السفلية وهي باقي المحلوقات الأرضية من إنسان وحيوان ونبات وحتى الجمادات والمناخ وشكل الأرض والتضاريس وخلاف ذلك من معادن وثروات باطنية وهذا التدرج في الموجودات والتأثير من العلوي في السفلي الذي أكده الكندي من خلال تفسيره آيات القرآن تفسيراً عقلياً وطبيعياً كونياً نجد بصورة أوسع وأشمل وأكثر وضوحاً وتفصيلاً في فلسفة الغارابي واس سبأ إذ أن الفلسفة الطبيعية عندهما قد انتصحت بصورة أكثروا إن كان الاتجاه العقلي الروحي والإنساني كان هو الأوضح عند الغارابي كما سرى إلا أن فلسفته الطبيعية لم نحل من طرافة ذلك أن الفلاسفة الإسلاميين المتأثرين بالمفكر الأرسطي بوجه عام، لم يستطع واحد منهم أن يجمع نفسه من أن يهتم

بالمسائل الطبيعية وذلك أن القضايا والمشاكل الإنسانية والإلهية حتى وإن كانت هي محور ارتكاز أسسهاهم إلا أنها لا يمكن أن تتصل اتصالاً حقيقياً عن المشاكل الطبيعية كما أن الفكر الفلسفي إذا اعتمد على قضايا الدين وحدها وما جاء به الوحي فقط من خلال القرآن فإنه سيوجد مادة عذرية وموضوعات متنوعة تتصل بالعلم الطبيعي أو بما يسميه الفلاسفة بالعلمة الطبيعية وهكذا يمكننا أن نقرر أن الفلسفة الطبيعية قد كانت نقطة بداية لكل من الفكر الفلسفي العقلي المحض الذي هو من ابتكار الإنسان كما كانت أيضاً نقطة بداية للفكر الديني الذي ينحدر من عقلها تأملياً.

ولعلنا إذا نظرنا عقلياً مع الكندي في آيات القرآن لأمكننا أن نصل صحة هذه القضية. كما أننا إذا تتبعنا رسائله خاصة تلك التي تهتم بتفسير سور القرآن مثل رسالة تفسير السجود التي أشرنا إليها آنفاً لثبت لنا إلى أي مدى أمكن للكندي أن يربط بين الفلسفة الإلهية من خلال التفسير الفلسفي العقلي للقرآن.

ونلاحظ أن الكندي ينتهي من تحليلاته وتفسيراته إلى تقدير مؤداه وأن في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض وإتقان حيثه على الأمر الأصالح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت وزوال كل زائل لأعظم دلالة على أنفن تدبير ومع كل تدبير مدبر وعلى أحكم حكمه ومع كل حكمه حكيم لأن هذه جميعاً من المضاف^(١).

وكذلك فإننا إذا بحثنا بين رسائل الكندي الأخرى عن مظاهر التفسير الفلسفي للقرآن لوجدنا ذلك متمثلاً في رسالة أخرى وهي: وفي كمية كتب أرسطو وما يحتاج إليه في تعلم الفلسفة تلك الرسالة التي عرض فيها الكندي لأول تصنيف للعلوم الفلسفية والشرعية كما ذكرناه من قبل نجده قد عرض أيضاً للفرق بين علوم الأنبياء والفلاسفة من حيث اعتماد الأولى على الإلهام واعتماد الثانية على البحث والتأمل والنظر، والكندي في ذلك يقول: «إن علم الرسل صلوات الله عليهم الذي شخصها الله جل وتعالى علماً كبيراً أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث ولا تمثيلية بالرياضيات والمنطق ولا برهان بل مع إرادته جل وتعالى بتطير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسدده وإلهامه ورسالاته فإن هذا العلم خاصة الرسل صلوات الله عليهم دون البشر وأحد حوالجهم المعجزة أعني آياتهم الفاصلة لهم من

(١) انظر رسالة العلة للعامة القريبة للكون والفساد، ص ٢١٢

غيرهم من الشر إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الحطير من علم الحواهر الثواني الحية وإلى علم الحواهر الأولى الحسية وما يعرض فيها لا بالطلب ولا بالحيل بالمطلق والرياضيات الذي ذكرنا «ومع زمان»^(١).

ويصرب الكندي مثلاً للفروق بين العلوم الإلهامية أي علوم الاشياء والرسل والمعلوم الاسابية التي تعتمد على النظر والاجتهاد وتكلف مشاققة الحسّ والعقل وهذا المثال حاصر بسؤال الناس لمحمد (صلعم) عن الذي يحوي العظام وهي رميم إنكاراً منهم لإمكان بحث الأجسام والمعاد الجسماني وبالتالي البحث الروحي للبشر في الآخرة وما يترتب على ذلك من الثواب والعقاب وأمر الجنة والنار إلى آخر تلك القضايا الدينية والتي ترتبط بقضايا أخرى فلسفية إذ أن المعاد الجسماني من المسائل الهامة في الفكر الفلسفي الإسلامي والتي توضح إلى أي مدى ترتبط الفلسفة والدين ويلتقيان عند أهداف مشتركة فإذا ما عدنا إلى سؤال منكري البحث للرسول حيث ورد في القرآن أو ضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحوي العظام وهي رميم، ولوجدنا أن الإجابة قد أوحى بها إليه من الله جل جلاله قائلاً له: ﴿قُلْ بِحِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

ونحن مضطرون إلى إيراد كل الآيات الأخيرة من (سورة يس) لأنها مرتبطة بعضها ببعض من أجل تفسير كيفية إحياء العظام بعد كونها رميمًا وقياسات حسية مشاهدة وذلك بين النزعة التجريبية الواقعية لآيات القرآن وحججه مع عقلية الذين يخاطبهم أن يسوق الحجج لهم وبحسب نوعية القضية أو المسألة موضوع التساؤل. فلو إن إجابة القرآن على منكري البحث اعتمدت على مسائل عقلية محضة أو أسس متافيزيقية صعبة التصور أو التحقق لما أمكن الانتفاع هؤلاء ولكننا نرى النبي يخاطب هؤلاء بما أوحى إليه من ربه قائلاً لهم: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِّنْهُ تُوقِدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي يَهْدِي مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٣).

ولعل من الواضح ما هي آيات هذه السورة من برهنة على إمكان بحث الأجسام

(١) رسالة في كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٢ - ٣٧٣

(٢) سورة يس، آية ٧٩

(٣) سورة يس، آية ٨١ - ٨٢

والأرواح كما وصح أيضاً حقيقة العلم السوية والحجة السوية ومدى احتلاهما من العلم والمعرفة الإنسانية ويكفي أن يستدل على احتلاهما في درجة التأثير ودرجة الصدق وسرعة الوصول من مجرد الطر في مصدر كل منهما ونقطتا اتدائهما ثم وسيلة ومهجع كل منهما الذي يتبعه للوصول إلى عاية

وعلى كل حال فإن هذا موضوع آخر يحتاج إلى بحث مستقل أكثر تفصيلاً وشمولاً لأنه يرتبط بمسائل فرعية أخرى ولكن ما يهمنا الآن هو تعقيب الكندي وتناوله لآيات السورة التي عرضناها منذ قليل ونحن لن نجد أدل من كلام الكندي المبرر عن رأيه وتفسيره وفكره الفلسفي للقرآن الذي يقول فيه: فأي دليل في العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه إذا كانت العظام بل إن لم تكن فممكّن إذا أبطلت بعد أن كانت وصارت ربما أن تكون أيضاً؟ فإن جمع المضرك أسهل من صنعه وأيسر ومن إبداعه فلما عند بارلهم فواحد لا أشد ولا أضعف فإن القوة التي أبدعت ممكّن أن تنشئ ما أدثرت وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلاً عن العقل فإن السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مفر أنه كان بعد أن لم يكن وعظمه لم يكن وهو معدوم فعظمه كان اضطراراً بعد أن لم تكن فإعادتها وإحياؤها كذلك أيضاً فإنها موجودة حية بعد أن لم تكن حية.

ثم يبين أن كل شيء من نقيضه موجود فجعل من لا نار ناراً، أو من لا حار حاراً. فإذا إن الشيء يكون من نقيضه اضطراراً فإن الحادث إن لم يكن يحدث من غير نقيضه وليس بين النقيضين واسطة أهني بالنقيض (هو) و (لا هو) فالشيء إذ هو يحدث من ذاته فذاته إذا ثابتة أبداً أبدية لا أولية لها لأنه إن كان الهابس من لا نار فهو إذاً من نار. فإن كانت النار من نار، والنار من نار فلا بد أن يكون سرمداً أبداً نار من نار، ونار من نار، فالنار إذاً أبداً موجودة لم تكن حالاً وهي ليس شيئاً لم تكن ناراً بعد أن لم تكن. والنيران موجودة بعد أن لم تكن دائرة بعد أن كانت، فلم يبق إلا أن تكون النار من لا نار. وكل كائن من غير ذاته كان فكل ما هو كائن فكونه من (لا هو).

ثم قال لما في قلوب الكافرين من الإنكار من خلق السموات لما طنوا من مدة زمان خلقها قياساً على أعمال الشر إذ كان عدهم عمل الأعظم يحتاج إلى مدة أطول في عمل الشر. فكان عدهم أعظم المحسوسات أطولها زماناً في العمل أنه حل ثناؤه لا يحتاج إلى مدة لإبداعه مما أبان لأنه جعل هو من لا هو. فإن من بلغت قدرة أن يعمل أجراماً من لا جرام فأخرج أيس من ليس فليس يحتاج إذ هو قادر على العمل من لا طينة أن يعمل في

رمان لأنه إذ كان فعل البشر لا يمكن من غير طينة كان فعل من لا يحتاج في فعل ما ليفعل إلى طينة لا يحتاج إلى رمان (إسما أسمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كر فيكون) أي إن ما يريد فيكون مع إرادته ما أراد جل ثأؤه^(١)

ولعلنا إذا رجعنا إلى كثير من كتب التفسير قديمها وحديثها لم نستطع أن نعثر على ذلك المصيح الرائع في التفسير تفسيراً فلسفياً طبعياً كونياً من جهة ثم يتدرج في بيان العاية والهدف من الخلق وتفسير كيف يمكن خلق الشيء من العدم ثم ينتهي التفسير ميتافيزيقياً لاهوتياً فيقارن بين القدرة الإنسانية الحادثة المحدودة والقدرة الإلهية القديمة الشاملة من حيث إمكان الخلق من العدم عند هذه واستحصاء ذلك على القدرة الشاملة من مثل هذه العمل المساعدة في إتمام عملية الخلق من العدم أن الخلق الإلهي يتمثل في إيجاد وتحقيق كل ما يريد الإله وجوده.

وهكذا فإننا إذا تتبعنا رسائل الكندي لوجدنا فيها كثيراً من هذه التحليلات الفلسفية لكثير من آيات القرآن مع ما يصحب هذا من بلاغة في تحليل ألفاظ اللغة واستعمال الاشتقاقات اللغوية وأحياناً: التركيبات اللغوية كما ذكرنا من قبل^(٢).

وعلى كل حال فإن الكندي وآراءه من الشعب والتفرع بحيث لا يمكننا حصره في هذا المبحث الصغير فلعل ما أوردناه هنا يمكن أن يفي بالفرض الذي سجلناه من أجله.

١١٠ - الكندي واضحاً للمصطلح الفلسفي

كما أن لكل علم اصطلاحاته الفنية التي تعتبر مفاتيح فهم أسرارها وألفاظه فإن للفلسفة أيضاً مصطلحاتها الخاصة بها والتي نعتبر عن قضاياها ومائلاتها وهي لغتها الفنية التي لا بد لطالب هذا العلم من أن يحيط بكثير منها إن لم يحيط بها كلاً إذ أنه بقدر علم الإنسان باللغة الفلسفية بقدر ما يستطيع أن يدرك كنه هذا العلم وأن يواصل البحث والدرس فيه فالاصطلاح الفلسفي هو عنة وأداة البحث الفلسفي المتكامل.

ولقد كان الكندي تبعاً لكونه أول فلاسفة العرب والإسلام بالمعنى المحدث أول مفكر عربي مسلم وضع معجماً صغيراً للمصطلحات الفلسفية وهو وإن تناول أي كلمة أو

(١) كمية كتب أرسطو، ص ٣٧٤ - ٣٧٥

(٢) راجع في هذا البحث السابق عن الكندي بوضعه واضحاً للمصطلح العلمي حيث نجد تعصّل الحديث عن معنى براعة الكندي في استخدام اللغة العربية لمصلحة اللغة الثمينة العلمية

هارة بالشرح الاشتغافي من حيث اللغة والمعنى في ثنايا معظم مؤلفاته التي وصلت إلينا إلا أنه لم يكتب بذلك بل أورد للاصطلاحات المعية رسالة خاصة بعنوان: (رسالة في حدود الأشياء ورسومها)

ولقد سار على نهج هذه الرسالة من بعد الكندي الفارابي في «رسالة العقل» ورسالت في «مسائل متفرقة» وفي رسالة عن «أجوبة مثل عبيد» وفي رسالة «التعليقات» وغيرها من الرسائل.

وكذلك فعل ابن سينا حيث ألف رسالته في الحدود بل إن مجموع رسالته في الحكمة والطبيعات وعددها تسع رسائل يتضمن كثيراً من المصطلحات الفلسفية، وكثيراً من كتبه المختصرة أو المطولة لا تخلو من الإشارة إلى بعض الألفاظ والمصطلحات الفلسفية.

ويلاحظ أن مفكري الاسلام في هذه المسألة قد نهجوا نهج أرسطو أيضاً الذي لم يخل كتاب من كتبه من إيراد المصطلحات الخاصة بكل فرع من فروع الفلسفة فيما يتصل بنوعية هذا الكتاب أو ذلك.

كما يلاحظ أيضاً أن بعض الاصطلاحات أخذت معنى مختلفاً إلى حد كبير عن معناها عند أرسطو أو عند أفلاطون من قبله ومن هنا كان لزماً علينا أن نعرض للمصطلحات الفلسفية في الفكر الإسلامي وسنبداً هنا بمصطلحات الكندي وذلك حفاظاً على أولويته وسبقه لغيره في هذا المجال من جهة ومن جهة أخرى لكي يمكننا إدراك وملاحظة تطور معاني المصطلح من خلال العرض التاريخي له.

أما عن المصطلحات الفلسفية عند الكندي وقد أشار إلى أنها موجودة بصفة منظمة وبصورة متنوعة في رسالة عن «حدود الأشياء ورسومها» وهي موجودة ضمن الجزء الأول من مجموعة رسالته التي نشرها استاذنا محمد أبو ريده سنة ١٩٥٠م وذلك ابتداءً من ص ١٦٣ إلى ص ١٧٩ وتشتمل على حوالي مائة مصطلح متنوع بحسب تنوع العلوم الفلسفية إذ أن منها مصطلحات مطلقة وطبيعية ورياضية وميتافيزيقية وأخلاقية وسياسية وربما غير هذه العلوم

وبهنا هنا بطبيعة الحال المصطلحات الفلسفية الحاصلة بل ولن نعتني بها كلها ولكن نمادج منها فقط

١ - العلة الأولى : مدعة، غير متحركة.

٢ - العقل : جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها

٣ - النفس : تماية حرم طبيعي ذي آلة قابل للحياة
ويقال : هي استكمال أول لجسم طبيعي ذي حياة بالقوة.

ويقال : هي جوهر عقلي متحرك من ذاته بعدد مؤلف
٤ - الجرم : ما له ثلاثة أبعاد.

٥ - الإبداع : إظهار الشيء عن ليس^(١).

٦ - الهيولى : قوة موضوعة لعمل الصور منفعة.

٧ - الصورة : الشيء الذي به الشيء هو ما هو.
٨ - المنصر : طينة كل طينة.

٩ - الفعل : تأثير في موضوع قابل للتأثير.

ويقال : هو الحركة التي من نفس المتحرك.

١٠ - العمل : فكر يفكر^(٢). ويقول عنه إنه الأثر الباقي بعد انقضاء حركة

الفاعل^(٣) على أنه الكندي يعرف الفعل والعمل في رسالة أخرى هي (في الفاعل الحق التام الأول) وهو تعريف واضح ننقله هنا حتى يلقي ضوءاً على تعريفه السابق فيقول : «أعني بالفعل هو ما كان يتصرف الأثر فيه مع تصرف افعال فاعله كالمشي للماشي فإنه إذا أمسك من المشي يتصرف افعال الماشي ولم يبق له أثر في الحس. والقسم الثاني : ثبت الأثر في المتفعل بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات فإن النقش والبناء وجميع المصنوعات هي أثره أعني المتفعل الذي كان علة تأثيرها وهذا النوع من الفعل يخص باسم العمل^(٤)».

١١ - الاختيار : إرادة قد تقدمها رؤية مع تميز.

١٢ - التوهم : هو الفطاسيا قوة نفسانية ومدركة للصور الحسية مع غيبة طبيعتها.

ويقال : الفطاسيا وهو التخيل وهو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طبيعتها^(٥).

(١) رسالة الفاعل الحق التام - ص ١٨٤

(٥) رسالة الحلود. ص ١٦٧

(١) انظر رسالة الحلود والرسم ص ١٦٥.

(٢) رسالة في حدود الأشياء - ص ١٦٦.

(٣) رسالة في حدود الأشياء - ص ١٧٩.

- ١٣ - الرؤية الإمامية بين حواهر النفس (أي ترجيح بعض الأشياء على بعض).
- ١٤ - الإرادة - قوة يقصد بها الشيء دون الشيء.
- ١٥ - الأسطقس من يكون الشيء ويرجع إليه محلاً وفيه الكائن بالقوة وأيضاً هو عنصر الجسم وهو أصغر الأشياء من حملة الجسم
- ١٦ - الواحد: هو الذي بالمعمل وهو فيما وصف به نارة بالمرص^(١)
- ١٧ - الأزلّي: الذي لم يكن ليس وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له فدائم أبداً.
- ١٨ - العلل الطبيعية أربع ما منه كان الشيء أعني عنصره وصورة الشيء التي بها هو ما هو ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته وما من أجله فعل الفاعل مفعوله^(٢).
- ١٩ - الكل: مشترك لمشتبه الأجزاء وغير المشتبه الأجزاء.
- ٢٠ - الجميع: خاص للمشتبه الأجزاء.
- ٢١ - أجزء: لما فيه الكل.
- ٢٢ - البعض: لما فيه الجميع^(٣).
- ٢٣ - الإنسانية: هي الحياة والنطق والموت.
- ٢٤ - الملائكية: هي الحياة والنطق.
- ٢٥ - البهيمية: هي الحياة والموت^(٤). والمصطلحات كثيرة ومتنوعة كما ذكرنا من قبل سواء في هذه الرسالة أو في مواضع مختلفة من رسائله الأخرى. ولئن نحاول التوسع في هذا الموضوع بل سترك ذلك إلى مقام ومقال آخرين كما وعدنا.
- ولكن هناك مسألة ذات أهمية ترتبط بهذا الموضوع ألا وهي ما يتصل منها بأسلوب الكندي في الكتابة واستخراج الاشتقاقات اللغوية وبراعته في استخراج المصطلح من اللغة العربية بطريقة لم يوجد لها مثيل عند المسلمين بعده بل ولا عند الأوروبيين المحدثين اللهم إلا عند هيدجر فيلسوف الوجودية المعاصر حيث اشتهر هو الآخر بالبراعة في استخدام اللغة واستخراج الاشتقاقات وتركيب المصطلحات الفلسفية بطرق عجيبة ومدهشة وهذه الطريقة وذاك الأسلوب الذي عجب له دارسو الفلسفة ومجدوا هيدجر من

(٣) رسالة الحدود والرسوم ص ١٧٠

(٤) رسالة الحدود والرسوم: ص ١٧٩

(١) رسالة حدود الأشياء. ص ١٦٨

(٢) رسالة حدود الأشياء ورسومها. ص ١٦٩

أجله قد وجد عند فيلسوف العرب ولم يلفت هذا أقطار الباحثين إلا قلّة من المصنفين مهم للفكر الإسلامي ومن أمثلة ذلك. أنه يصيف أداة التعريف إلى الصمير العائب المرد (هو). وذلك ليعبر به عن الموجود المتعين المشار إليه الذي يقال عليه: هو واشتق مصطلح (الهوية) من لفظ (الهو) لتعبر عن الوجود الجزئي الواقع تحت الجنس في مقابل الماهية التي هي الحقيقة المعقولة من الشيء والواقعة في الدهر.

ثم يشتق من هذا الصمير فعلاً: ديهوي أي يوجد أو يجعل الشيء هو أي شيئاً جزئياً متعيناً مشاراً إليه ويطلق على الله تعالى عبارة: ديهوي الهويات عن ليس أي موجد الموجودات الجزئية من العدم. فأي براعة تلك التي اشتهر بها الكندي في وضع الاصطلاحات الفلسفية الدقيقة وتركيبها من كلمات وضمائر بسيطة وفُس على ذلك الاشتغالات التي صنع بها اصطلاحات من أداة النفي (ليس) وغير هذا كثير جداً مما لم نخل منه رسالة أو كتاب من كتبه ورسائله وعلى محب الحكمة أن يرجع إلى الكندي في مؤلفاته فيسجد مطلبه وربما وجد ما هو أكثر من ذلك ولم يكن في الحسبان.

١١١ - موقف الكندي من مشكلة الفلسفة والدين

إذا أردنا أن نفحص في هذه المسألة فإن علينا أولاً أن نجعل هنا أهم العلوم الشائعة في عصر تفلسف الكندي لما لهذا من فائدة تلقى ضوءاً على بدء الصراع بين أصحاب الفلسفة والدين وكيف استطاع الكندي بحكمة الفيلسوف وبصيرة المتدين أن يضع بذور التوفيق بين المجالين فكان له الفضل في أن كان أول من عقد بينهما برابطة نسب بل زواج بينهما من أجل الحق والسعي إليه بل حاول جاهداً أن يحصل عليه بواسطتها معاً.

والعلوم في عصر الكندي كانت على النحو التالي:

علوم شرعية: كالفقهاء والتفسير والحديث. وعلوم دنيوية: كالطب والرياضيات والموسيقى والفلك والطبيعة وغيرها. كما كان علم الكلام هو البضاعة الرائجة في ذلك العصر وذاع صيت المعتزلة وتوسعت الفرق وشجع الحكماء حرية الرأي حتى ولو تناولت الآراء على العقيدة.

ومما يذكر عن المأمون ذلك الخليفة العباسي أنه كان أعلم الحكماء بالفقهاء والكلام وهو الذي شجع على إدخال الفلسفة وأمر بإرسال من يطلب كتب الحكمة من بلاد الروم وأنشأ بيت الحكمة للترجمة إلى اللغة العربية.

والكندي شأنه شأن أي مفكر تكون آراؤه مرآة للعصر والبيئة الموجود فيهما تعلم كل العلوم الشرعية والدنيوية كما تعلم علم الكلام والفلسفة بعروغها آنذاك حتى ويرقى إلى مرتبة الملوك والأمراء والحلماء ويستطيع أن يسمو إلى مجالهم العلمية الرائعة

ثم ترك الكندي علم الكلام وإن تأثر بكثير من قصاياه في بعض آرائه كما سنرى فيما بعد وأثر أن يعمق الدرس والتحصيل والتأليف في الفلسفة وجميع عروغها ولقد رأينا حين عرضنا أهم مؤلفاته كما ذكرها ابن النديم إلى أي مدى كان الكندي فيلسوفاً موسوعياً بالمعنى الشامل لهذا الاسم للدرجة أن قال عنه (ابن نباتة المصري): كانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصفاته وهي كثيرة جداً. ولعل إحاطة الكندي بكثير من ألوان المعرفة والعلوم هي التي جعلت المؤرخون القدماء يسمونه فيلسوفاً لا منتجماً فقط أو مهندساً أو طبيباً. وكان لهذا أول من سمي من العرب بفيلسوف الإسلام كما كان موضع غيره وحقد من علماء العصور والمكان وهم وإن لم يتمكنوا من الدسيسة أيام المأمون أمكنهم ذلك أيام المتوكل الذي مال إلى مشايعة أهل السنة وكانوا ضد التلطف والفلسفة بدعوى أنها تهدم الدين وتهدره وتتعارض معه.

ويذكر التوحيدي في مقابساته مناظرات تفصح عن أوجه النزاع بين النحويين وهم يمثلون الدين في تعصب وبين المناطقة وهم يمثلون الفلسفة والعقل.

ووسط هذا الجو المشحون بروح التعصب وضياح حرية الرأي التي كانت سائدة في خلافة المأمون استطاع النحويون أن يصيروا سهام هجومهم إلى أول فلاسفة ذلك العصر من المسلمين العرب وكأنهم أرادوا من الوقفة به والقضاء عليه قضاء على الفلسفة والمتفلسفة وكأنه كبش الفداء لحرية الرأي والفكر أو رمز الفلسفة والحكمة التي ينبغي القضاء عليها.

فهذا هو عبد القادر الجرجاني يهاجمه في كتاب (دلائل الإعجاز) بدعوى الحفاظ على أصول البلاغة والنحو واتهام الكندي بأنه تطلو على المعاني ولم يفهم التركيبات اللغوية

كما روى المصمودي عنه آراء لم يقل بها ولم تحملها أقواله على أي وجه من أوجه وجوه التفسير أو التأويل.

كما ذكرنا أيضاً أن أبا العباس الناشء نسب إلى الكندي الغلط بين نسب يومان

وقحطان لتبرير ولعمه بالفكر اليوناني الأملاطوبي والأرسطي وهو أيضاً من قبيل الحسد والوقية.

ولا داعي لأن نفحص في هذه التشبهات والمهارات لأنها كثيرة وطويلة فضلاً عن أن تفصيل عرضها لا يعيب في شيء وإنما أردنا فقط أن يبين كيف كان على الكندي أن يتصدى لبيان الوفاق بين الفلسفة والدين ولا يتجلى ذلك إلا من خلال عرض الجو العقلي والعلمي والعقائدي لعصر الكندي وهو يتلخص بالاضافة إلى ما قلناه في نص قصير قرر فيه. أن هذا ما كان عند العرب من المعرفة وأما علم الفلسفة بمنحهم الله عز وجل شيئاً منها ولا هباً طباهم للعناية به ولا أحلم أحداً من صميم العرب شهر به إلا أبا يوسف يعقوب بن إسحق الكندي وأبا محمد الهمداني^(١).

ويحاول الكندي أن يرد على هجوم رجال الدين في كتابه إلى الممتصم بالله في الفلسفة الأولى حين يذكر في المقدمة بحسن بنا إذا كنا حراساً على تميم نوعنا أن نلزم في كتابنا هذا عاداتنا في جميع موضوعاتنا من إحصار ما قال القدماء في ذلك قولاً تاماً على أقصر سبله وأسهلها مع تميم ما لم يستوفه ومع اتخاذ الحيلة بعدم الاتساع في القول توفيقاً سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق وإن تتوجوا بتيجان الحق من استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذو الجلالة في الرواي ولدانة الجسد الممكن من أنفسهم البهيمية والعاجب بسد جوفة أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذور الفضائل الانسانية التي قصروا عن نهلها وكانوا منها في الأطراف الشائعة لموضع الأعداء العربية الوائرة ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبرها عن غير استحقاق بل للثرؤس والتجارة بالدين وهم علماء الدين^(٢).

وهكذا يبدو لنا الكندي وقد وضع مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين في وضعها الصحيح واتخذ من نفسه مثلاً للفكر الفلسفي وحامياً لحمى الفلسفة ضد علماء الدين المتعصبين الذين لا يدركون حاجة الشريعة إلى العقل والتفلسف لبيان أمور كثيرة من أمور الدين ورأى أنه لا مجال لأن ينهم القضاة المتكلمون بالخروج عن الدين أو أنه ينهم المتكلمون الملاسمة بالكفر والإلحاد لكي يحل غضب أولي الأمر العامة عليهم والكندي جهل نقطة التقاء الفلسفة والدين حول محور واحد ومن أجل غاية واحدة

(١) طبقات الأمم. ص ٥١ - ٦٦.

(٢) كتاب الكندي إلى الممتصم بالله في الفلسفة الأولى، ص ١٨٤

هي الحق بل يرى أن الحق والبحث عنه واتعاء الوصول إليه هو محور الارتكاز بينهما من جهة كما أنه مصدر الاتفاق بينهما من جهة أخرى ومطرا أن حير ما يمثل رأي الكندي ويعبر عنه بدقة هو كلامه نفسه حتى لا يقال أسا تناول العبارات ومحتمل الكلام ما لا يحتمل

يقول الكندي في هذا إن عرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها وسان أشرف مروع الفلسفة هو العلم الإلهي أو الفلسفة الأولى التي سماها علم الحق الأول الذي هو حلة كل حق كما أن حلة وجود كل شيء وحياته الحق. والحق لا يختلف بين الفلسفة والدين مهما اختلفا في القضايا والأساليب بل أن الكندي يقرب بين العلمين من حيث الموضوع والمنهج والغاية. ويقول في ذلك: لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدة وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل إليه والمعد عن كل ضار والاحتباس منه واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه فإن الرسل الصادقة - صلوات الله عليهم - إنما أتت بالإقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتبطة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإثارةا فواجب إذا التمسك بهذه القبة القبة عند فوي الحق وأن نسمى في طلبها بغاية جهدنا لما قدمناه وما نحن قائلون الآن وذلك أنه يجب على ألسنة المضادين لها اقتناؤها وذلك أنهم لا يخلون من أن يقولوا إن اقتناؤها يجب أو لا يجب وإن قالوا إنه يجب طلبها عليهم وإن قالوا أنها لا تجب وجب عليهم أن يحضروا حلة ذلك وأن يعطوا على ذلك برهاناً وإعطاء الحلة والبرهان من قبة علم الأشياء بحقائقها فواجب إذن طلب هذه القبة بالسنتهم والتمسك بها اضطراراً عليهم^(١).

وواضح من رأي الكندي أن الفلسفة والدين يتفان في «الموضوع» ونقطة بداية كل منهما وهو الحق والحقيقة في الأشياء المخلوقة والحلة الخالفة جملة وتفصيلاً كما أنهما يتفان في «الغاية» التي يسعى كل منهما للوصول إليها وهي طلب الحق وتحقيق الخير ومن هنا كان جمع الفلسفة للغايتين النظرية والعملية إذ كما يقول الكندي: لأن غرض الفيلسوف في عمله إصابة الحق وفي عمله العمل بالحق^(٢).

وكان على هذا أيضاً رأي ابن سينا وسائر الفلاسفة المسلمين وسلاحظ هذا حين تراجع قسمة العلوم وتصنيفها عند الكندي.

وابن سينا يقول في الغايتين لغري الفلسفة إن الغرض من الفلسفة أن يقف على

حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الإنسان أو يقف عليه والعاية في الفلسفة النظرية معرفة الحق والعاية في الفلسفة العملية معرفة الخير^(١)

وكما تتفق عايتا الفلسفة والدين وكما اتفق موضوعاهما اتفق كذلك مهحاهما لأن الدين إذا فرض ولم يسلك طريق الرهان العقلي والاستدلال القياسي وهو طريق الفلسفة فعليه إذا أنكر الفلسفة أن يبرهن برهنة عقلية على هذا الإنكار وحينئذ يسير الدين في طريق التفلسف حتى أثناء إنكاره أو هدمه وكأننا بالكندي هنا وقد تناول عبارة أرسطو وصاهاها صياغة أخرى وتلك العبارة التي كان يقول فيها أرسطو ما مضمونه «إذا دعا الأمر إلى التفلسف فتفلسف وإذا لم يدع الأمر إلى التفلسف فاجب أن تتفلسف حتى نرى أن التفلسف لا حقيقة له».

وعلى كل حال، فإنه مما يجب أن يقال إن مشكلة التوفيق بين الفلسفة والدين من أهم المسائل التي تصدى لها الفكر الإسلامي الفلسفي بل إن الفكر الديني يهودياً كان أم نصرانياً أم إسلامياً، لم يترك هذه المسألة دون الخوض فيها نظراً لأنه في كل عصر وبئة كان رجال الدين يولون من أنفسهم حماة على الدين وحفظه له يدفعهم إلى ذلك تصورههم أنهم وحدهم المسؤولون عن الدين وأن الفلسفة والعلوم العقلية كالمنطق تضره وربما تقضي عليه وهذا تصور خاطيء ترتب عليه موقف أكثر خطأ وارتبط بهذا التصور والموقف الديني صراع شديد وصل إلى حد الفتنة والوشاية والقتل والسجن لعائلة من الطالفتين بحسب حال السلطة آنذاك وارتباطها بأحد نوعي العلوم والمعارف عقلية كانت أم شرعية.

فبينما ساد في وقت ما رجال الدين ساد في وقت آخر رجال الفكر وكانهما نقيضان يستحيل الجمع بينهما إلى أن أمكن الوفاق بين المجالين والتخفيف من حدة الخلاف والشقاق المتصور بينهما وكان ذلك كما لاحظنا على يد الكندي ثم الفارابي ثم ابن سينا ثم ابن باجة وابن طفيل وابن رشد الذي وضع كتاباً خاصاً في هذه المسألة هو (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال) الذي نظن أنه كان نواة لكل كتب التوفيق التي أتت من بعد وأشهرها كتب ابن تيمية ٧٢٨هـ وصها (دره تمارض العقل والنقل)، وكتاب (موافقة صحيح المقول لصريح المعقول). وغير هؤلاء من المؤلفين وكتبهم كثير في هذا المجال الذي لا يجب أن نمر عليه مرور الكرام ولا أن نؤرجح للفكر العلمي الإسلامي دون التعرض لهذه المسألة لما لها من فصل الكشف عن حال الفكر والعقيدة

(١) المدخل الشعاع ص ١٢ - ١٤

وموقف السلطة منهما كما أنها تلقي سوءاً على أصناف العلوم في ذلك العصر وما بعده فضلاً عن أنها تضع لنا الفلسفة في مكانها الصحيح بالقياس إلى العلوم الدينية الشرعية.

١١٢ - علم التصوف^(١)

هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في السلة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجله والانفراد عن الحق في الخلوة للعبادة. وكان ذلك هائلاً في الصحابة والسلف. فلما نشأ الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعد وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقلوبون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري رحمه الله :

ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس والظاهر أنه لقب. ومن قال اشتقاقه من الصفاء أو من صفة، فبعد من جهة القياس اللغوي.

وقال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه.

قلت: وما لا ظهران قيل بالاشتقاق أنه من الصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس من لبس فانخر الثياب إلى لبس الصوف.

فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك.

وإدراكه نوعان:

أ - إدراكه للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم.

ب - وإدراكه للأحوال القائمة من العرج والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والسير والشكر وأمثال ذلك

(١) من مقدمة ابن خلدون، ج ٣، ص ١٠٦٣، وما بعدها. تحقيق: د. علي عبد الواحد وما في ط ١ سنة ١٩٦٠ لجمعية البيان العربي

والمرید فی مجاہدته وعادته لا بد وأن یشتأ عن کل مجاہدة حال هی نتیجة تلك المجاہدة. وتلك الحالة إما أن تكون نوع عادة فترسح وتصیر مقاماً للمرید، وإما أن لا تكون عادة وأنها تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل أو غیر ذلك. والمقامات لا یزال المرید یمترقی فیها من مقام إلى مقام إلى أن یتهی إلى التوحید والمعرفة التي هی الغاية المطلوبة للعادة...

فالمرید لا بد له من الترقی فی هذه الأطوار، وأصلها كلها الطاعة والإخلاص ویقدمها الإیمان ومصاحبها، وتنشأ عنها الأحوال والصفات والنتائج وتثمر ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى مقام التوحید والعرفان.

ویحتاج المرید إلى محاسبة نفسه فی سائر أعماله وینظر فی خطایها، لأن حصول النتائج عن الأعمال ضروري، وقصورها من الخلل فیها كذلك والمرید یجد ذلك بدوئه ومحاسب نفسه على أسبابه ولا یشاركهم فی ذلك إلا القلیل من الناس لأن الغفلة عن هذا كانها شاملة.

وخاصة أهل العبادات إذا لم یتهوا إلى هذا النوع أنهم یأتون بالطاعات مخلصین من نظر الفقه فی الأجزاء والامثال.

وهؤلاء یبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد لیظلموا على أنها خالصة من التقصیر أولاً.

فظهر أن أصل طریقتهم كلها محاسبة النفس عن الأفعال والتروك والكلام فی هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاہدات ثم تستقر للمرید مقاماً، ویترقی منها إلى غيرها.

ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فی ألفاظ تلور بینهم، إذ الأوساع اللغویة إنما هی للمعانی المتعارفة. فإذا عرّض من المعانی ما هو غیر متعارف اصطلاحاً عن التعمیر عه بلفظ یتیسر فهمه منه، فلهذا احتص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي لیس یوجد بغيرهم.

فلما كتبت العلوم ودوّنت وألف الفقهاء فی الفقه وأصوله والكلام والتفسیر وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطریق فی طریقتهم فمنهم من كتب فی أحكام الورع ومحاسبة النفس... ومنهم من كتب فی آداب الطریقة وأذواق أهلها ومواجدهم فی الأحوال، فی

الماء العميق احتفى به هذا هو حال من يتعلق بحمال الأجسام ويظل ملتصقاً به وليس حسه هو الذي يعمر في الأعماق المطلمة العبدية عن المعقول، بل هي بحسه وصوف يعيش مع الطلال أعمى وفي أعماق العالم السفلي

فلنهرب إدأ إلى وطننا العالي: هذه هي النصيحة الحقة التي يمكن أن نلقاها ولكن ما طبيعة ذلك الهرب؟ وكيف نصعد؟ فلنصعد مثلما فعل أوديسيوس الذي أهلت من الساحرة كيركية ومن كاليبسو. أي لم يقبل البقاء عندهما رغم ملذات النظر وكل الجمالات الحسية التي عرضها عليه. إن وطننا هو المكان الذي منه جئنا وأبونا هو الذي بقيم هناك، فما هي طبيعة تلك الرحلة وذلك الهرب^(١)؟ إننا لن نقوم بالرحلة على أقدامنا لأن خطواتنا تنقلنا دوماً من أرض لأخرى كما أنه لا يفيدنا أن نحضر شيئاً وعربات وسناً إنما المطلوب منا أن نتوقف عن النظر بالعين الحسية وأن نستدل بهذه الطريقة للنظر بطريقة أخرى بأن نقفل عيوننا ونوقف فيها تلك الملكة التي يحوزها كل إنسان منا ولكن ما أقل من يستخدمونها.

فماذا ترى إذن تلك العين الداخلية؟ فور استيقاظها هي لا تستطيع أن ترى الموجودات ذات البريق بل يبنفي تعويد النفس ذاتها على أن ترى الاهتمامات الجميلة أولاً، ثم الأعمال الجميلة وأقصد بها ليس تلك التي تنتجها الفنون الهندية، بل التي ينتجها البشر الأخيار. ثم يبنفي بعد ذلك رؤية نفس هؤلاء الذين يفهمون تلك الأعمال الجميلة. ولكن كيف يمكن رؤية جمال النفس الطيبة؟ أوجع إلى ذاتك وانظر فيها فإذا لم تر بعد الجمال في ذاتك فافعل كما يفعل النحات أمام تمثال يريد له أن يصبح جميلاً إنه يزيل جزءاً منه ويكحت جزءاً آخر ويهذب تلكاً ثم يسمح التمثال حتى تظهر الخطوط الجميلة في المرمر. وهكذا أنت: انزع منك ما هو زائد وصحح المائل، ونظف ما اسود حتى يصير لامعاً ولا تتوقف عن نحت تمثالك أنت، حتى يظهر فيه اللمعان الإلهي وبريق الفضيلة، وحتى ترى فضيلة الاعتدال وقد تربعت على عرشها المقدس.

هل حدث هكذا؟ هل أصبحت ترى على تلك الطريقة؟ هل أصبحت علاقتك بذاتك علاقة حاصصة ولا يعوقك عن توحيد ذاتك أي عائق، ولا يحتلظ بتمسك أي شيء غريب عنها؟ هل أصبحت كللك نوراً حقاً؟ ليس من نوع النور ذي الاتساع والشكل الذي

(١) مفهوم الهرب من أهم مفهومات الأخلاق الهلنسية وعد الاملاطونية المحدثة على الأحص ولكن له أصولاً عند املاطون بحسه

بقاس والذي قد يقل وقد يزداد، بل موراً غير مقياس لانه فوق كل قياس وفوق كل كم؟ هل ترى نفسك في تلك الحال؟ إذا كان نعم، إداً فقد أصبحت عياً تطر، فتق بمسك وحتى إن كنت لا تزال هـ، إلا أنك قد صعدت، ولم تعد لك حاجة إلى دليل يفودك، وما عليك إلا أن تثبت نظرك وأن ترى^(١).

ذلك أن عين العس هي العين الوحيدة القادرة على رؤية الجمال العظيم. ولكن إذا حدث وأقبلت على التأمل دون أن تظف ويذهب عنها غمض الرديلة أو أن تكون لا تزال ضعيفة أو أن تعوزها القوة من أجل إدراك الموجودات شديدة البريق إن كانت لا ترى شيئاً حتى وإن وضعت أمام موجود يمكن أن تراه، ذلك أن العين ينبغي أن تكون مماثلة ومشابهة للموجود المرئي حتى تستطيع تأمله. فلن ترى عين الشمس إلا إذا أصبحت شبيهة بالشمس ولن تستطيع نفس رؤية الجمال إلا إذا أصبحت جميلة^(٢).

فعلى كل كائن إذن أن يصير أولاً إلهياً جميلاً إن كان يطمح إلى تأمل الإله وتأمل الجمال وهو سينجه أولاً في صعوده إلى العقل وسيدرك أن في العقل تكون كل المثل جميلة وسيقرر أن هذا هو الجمال. أما ما بعد الجمال، فإننا نسميه باسم طبيعة الخير والجمال يقف أمامه.

ولنلخص فنقول أن المبدأ الأول هو الجمال. ولكن إذا أردنا تقسيم المعقولات فإنه ينبغي أن نميز بين الجمال، الذي هو مكان المثل، وبين الخير الذي هو فوق الجمال والذي هو مصدره ومبداه. وإلا فإنه يمكن أن نبدأ بأن نجعل من الخير والجمال شيئاً واحداً ونفس الشيء. وعلى أي حال فإن الجمال يقيم هناك.

وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دوت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك.

ثم إن هذه المجاهدة والمخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس. والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لمصاحب الحس إدراك شيء منها والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الماكن ضحفت أحوال

(١) هذه هي الطريقة الهندسية في الإدراك الملمسي

(٢) لاحظ في كل هذا مبدأ الشبه يعرف بالشبه

الحس وفوق الروح وعلب سلطانه وتحدد نشوه وأعاد على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح ولا يزال في نمو وتزايد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها وهو عين الإدراك فيتمتع حينئذ للمواهب الربانية والعلوم الدينية والفتح الإلهي وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها.

١١٣ - التصوف^(١)

مذهب كله جد فلا يخلطونه بشيء من الهزل وقيل تصفية القلب عن مواظبة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدعاوى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية والتعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو لولى على السرمدية، والنصح لجميع الأمة والوفاء لله تعالى على الحقيقة واتباع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الشريعة، وقيل ترك الاختيار، وقيل بذل المجهود والأنس بالمعبود. وقيل حفظ حواسك من مراعاة أنفاسك، وقيل الاعتراض عن الاعتراض، وقيل هو صفاء المعاملة من الله تعالى وأصله التفرغ عن الدنيا، وقيل الصبر تحت الأمر والنهي، وقيل خدمة التشرف وترك التكلف واستعمال التطرف، وقيل الأخذ بالحقائق والكلام بالدقائق والإياس مما في أيدي الخلاق.

١١٤ - في إثبات الصانع^(٢)

في أن هذا المطلوب صعب جداً من وجه، سهل جداً من وجه، وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء وأبعدها عن العادات وأقصاها وهو مع ذلك أظهر الأشياء وأجلها وأوضحها وأبينها. ولكن بوجه دون وجه أم ظهوره فمن قبل الحق نفسه لأنه نير وأما غموضه فلاجل ضعف عقولنا وجزءها وكلالها.

وقد ضرب الحكيم لهذا مثلاً فقال: إن العقل يلحقه من الكلام إذا نظر إلى الحق الأول ما يلحق عيون الخفاش إذا نظر إلى الشمس ولذلك درج أرباب الحكمة إلى هذا المطلوب وراضهم بالرياضيات وعالجهم بالعلاجات حتى أمكنهم أن يلحظوه، سحر ما

(١) الحرجاني التبرعات، ص ٥٢. (٢) هذا النص لا ير مذكوره من كتابه الممر الأصغر.

يستطيع المخلوق أن يلحظ إلى حاله ولا مسيل إلى هذا الطر إلا بهذا الوجه وهذه الطريقة من التدرج والارتياض

وقد ظن كثير من الناس أن الحكماء ستروا هذا الأمر عن الناس وكنموه صماً وبحلاً وليس الأمر كذلك بل الصورة على ما ذكره الحكيم في المثل الذي ضربه فلا بد إذا - على ما ذكر - من الترفي فيه من أسهل إلى فوق والصبر على الدرجات التي بين الحضيض والذروة كما سنورده على طريق الإجمال وعلى طريق الإشارة إلى الأصول.

وأما السبب الذي من أجله لحقنا هذه الأفة في عيون عقولنا من الغشاوة والضعف فهو ما بين في المباحث الفلسفة.

إن الإنسان آخر الموجودات وإن التركيبات ناهت إليه ووقفت عنه وتكررت الأخشية واللبسات الهولانية على جوهره النثر، أعني العقل الذي به يدرك هذا المعنى البسيط.

وذلك أن البسائط الأولى ابتدأت من الوحدة إلى الاختلاط والتكثر، ولم يكن ذلك بلا نهاية إذ الأمور التي تخرج إلى الفعل تكون أبداً متناهية فلما بلغت الإنسان ناهت ووقفت ولما حصل الإنسان آخر الموجودات صارت الأشياء التي هي في أنفسها أوائل أخرى عنه وقد ذكر الحكيم ذلك في كتابه المسمى «سمع الكهان» (ويقصد السماع الطبيعي) إذ يقول: ما هو أول عند الطبيعة التي هي أقرب الأمور إلينا لما ظنك بالأمور الإلهية التي هي على غاية البعد منا وبينها وبين الطبيعة يوم عظيم.

فبالواجب يلزمنا - إذا هممنا - بالنظر في المعنى الشريف أن نراضي أولاً بالطبيعات وننتدرج منها إلى ما بعدها من المراتب إلى أن نصير إلى آخر الفلسفة بالصبر الدائم والرياضة الطويلة عالين أن لا طريق لنا إلى ما نرومه إلا بهذا الوجه وعلى هذا السبل.

قال أفلاطون: من الشمس أمراً، لا بد له من الوصول إليه، صبر على الطريق وما يلحظه فيه من صعوبة ومشقة وإسما قال أفلاطون ذلك لما نظر إلى حاجته إلى علم حقائق الأشياء والانتهاه فيها إلى معرفة أسبابها ومبادئها الأولى إلى أن يبلغ المبدأ الأول على الإطلاق أعني الذي لا بدء له بته.

واعلم أن الإنسان إنما يدرك حقائق الأمور بحواس وعلى طريقتين. أحدهما: ما يدركه بالحواس الخمس أعني الصورة الحيوانية التي تستعني عن مادة وموضوع وهي التي

نشاركها في إدراكها الهائم والحيوانات كلها، والآخر منها ما يدركه بالعقل وهو ما يحتص به الإنسان ويتميز به عن الهائم ويفصل عليها وهذا الإدراك لا يكاد يحصل له دون أن يشوبه الإدراك الحسي إلا بالرياضة الطويلة وذلك أن الحس مما صد أو كرسا والصور التي نستفيد منها راسخة في موسسا بالأوهام التي هي تابعة للحواس فإذا أردنا أن نطرح في الحس العقلي لدركه عارضا تلك الصور الحسية في أوهامنا لنفشنا علينا وألغنا لها فلم ندعنا ما نرومه من ذلك.

ولأجل ذلك إذا هممنا بإدراك العقل نفسه أو النفس الناطقة أو غيرها من الأمور المفارقة للمادة لم نتمكن من ذلك إلا بأن نتصور ونوهم حالاً جسمانية أو صوراً طبيعية مما ألفناه واعتدناه وكذلك نكون حالنا إذا أردنا أن ننظر فيما بعد ذلك وهي كرة الفلك التاسع، أعني جرم الكل هل هناك خلاء أم ملاء؟ فإن النظر البرهاني يوجب أن ليس هناك خلاء ولا ملاء إلا أن تصور ذلك صعب علينا لما ذكرته. فنحن نعالج أنفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تدعنا به مع إيجاب العقل إياه وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة تجري هذا المجري وذلك كله لانطباعنا بالحس والفناء إياه منذ مبدأ كوننا.

فإذا ارتضينا بالرياضات وتعالجنا بما فتح عيون عقولنا وأدمننا النظر إلى المعقولات حتى نألفها وانقطعنا عن الحس بقدر الامكان. ظهر لنا شرف المعقولات وفضتها المحسوسات وظهر لنا ظهوراً بيناً أن المحسوس عند العقل بمنزلة الشيء المموء عن الشيء المحقق وذلك أن الحواس كلها وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان ولا تمويه فإن تلك المحسوسات كلها متبدلة سيالة لا تثبت على حال واحدة ولا قدراً يسيراً من الزمان لأنها ذوات هيولي تتفاضل بالأقل والأكثر والأشد والأضعف وتتغير بأنواع الحركات فإذا أدرك الحس شيئاً منها فظن أنه قد حصله لم يلبث أن يتبدل ويتغير عما كان عليه.

ومثال ذلك أن العين إذا أدركت شيئاً من المبصرات في حال من الزمان فإنها في الحال الثانية تصير غير الأولى بحركة الهيولي وسيلانه وتبدله وقوله الحركة كالناظر إلى صورة ريد فإنه كان في الحال الأولى من نظره إليه على قدر من اعتدال التركيب وله قط مزاج العناصر ولأن الحرارة التي تتحرك دائماً وتملأ في رطوبته وتحلل منه بخارات ويمتص البدن غيرها تارة من الهواء ومرة من الأعذية فهو في الحال الثانية على غير ذلك من الاعتدال وهي غير تلك الصورة من المراج وإن كان يخفى على الحس فليس يخفى على العقل أنه كذلك وهذه حال كل مشاهد ملوك بالحواس من هذا العالم الكوي.

وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً، غير متغلة ولا متحركة ولا قائلة شيئاً من أسواع التغيرات ولهذا كان أعلامون يسمي عالم الحس العالم السومسطاتي أي الممؤه ولذلك اردل العلماء وتهاوبوا به وطلبوا المعقولات وعظموها ولحقوا بها

فحين إذا محتاجون إلى أن نعظم أنفسنا عن الأوهام المأخوذة من الحواس التي تغالطها المعقولات الصحيحة وهو نظام عسير شديد لأنه معارفة العادة ومباية العامة في كثير نظرها وعلمه صعب والعمل بموجبه أصعب لأن الإنسان كأنه يستأنف لنفسه وجوداً غير وجوده الأول. ولكن ثمرة لذته غير منقطعة وعاقبته شريفة والظفر بما يؤدي إليه هو الملك الذي لا يزول والنهم الذي لا يبيد وآخر ما يفضي إليه الجنة والقرب من الله جل ثناؤه ومجاورته مع الملائكة وسوى. إلى تلك الحالة إيماء أكثر من هذا في موضعه من هذا الكتاب ولأجل صعوبة هذا المرام ربيت له هذه المراتب التي ذكرتها وهي المسماة بالعلم الأدنى والعلم الأوسط والعلم الأعلى.

وقد بدأت منها بأقربها إلينا فعملت له منازل يتبدى بأولها وتنتهي إلى آخرها ومن حيث لا تتخطى منزلة إلى آخرها إلا بعد تحصيلها وبعد الاشتغال عليها وكل عمل بما يليه حتى بلغت به الغاية القصوى.

فأما من لم يتبدى بالرياضيات فيندرب بها، ثم بالمنطق الذي هو آلة الفلسفة ثم بالطبيعات ثم بما بعدها على الترتيب إلى أن يصل إلى أقصى الغايات فليس يستحق اسم الفلسفة، بل إنما يشق له اسم من المرتبة التي ارتضى بها ووقف عندها. أعني أنه يسمى مهندساً أو منجماً أو طبيباً أو منطقياً أو نحوياً أو غيرها من أجزاء الفلسفة فأما من ارتضى بجمعها وبلغ أقصاها فيسمى فيلسوفاً في اتفاق الأوائل على إثبات الصانع جل ذكره وأنه لم يستنع أحد منهم عن ذلك.

ولأجل ما ذكرته لم يختلف أحد منهم عن ذلك ممن استحق هذه التسمية في إثبات الصانع عز وجل ولا حكي عن أحد منهم أنه جعله أو أنكر شيئاً من صفاته التي يستحقها من البشر بقدر طاقتهم أعني الجود والقدرة والحكمة فإن غرغوريوس قال كلاماً هذه حكاية المأظه :

إن أحد الفصول المبينة للعقل التي قال بها من اتبع الحق من اليونانيين وأما من لم يقل به فإنهم لا يستحقون الذكر. وقد أوقعهم ذلك مراراً كثيرة في صد ما يدركه العيان

على أن هؤلاء أيضاً لم يشتوا قولهم هذا على الأصل ولا خطر في أول عقولهم بل إنما وقفوا فيه لبسائهم أمرهم على غير أساس صحيح ثم لما رأوه متناقضاً اضطربوا إلى أن يصيبوا له هذا الأصل الفاسد مكابرة لعقولهم وأنا لا أرى منافقة من هذه الحالة ولا أكلم من عقله ثاب على حد الطبيعي فقط حتى أراه قد قواء وهذبه وأعانه بالتدرب والارتياض ودوام لزوم الحق فهذا نص كلام فرغوريوس .

وهو موافق لما ذكرته عن القوم وبالواجب وقع هذا الاتفاق بينهم لأن الإنسان متى ارتضى بما ذكرناه، ثم استرسل إلى العقل وسلك به صار مفارقاً للحس والأوهام التابعة له أفشى به إلى ما أفشى بغيره من أهل الحكمة ووقف به حيث وقفوا ورأى ما رآه الحكماء ودعا إليه الأنبياء عليهم السلام . فإن جميعهم إنما أمروا بالتوحيد ولزوم أحكام العدل وإقامة الساميات الإلهية بالآزمنة والأحوال وجعلوا الخواص من الناس على طريقة الأدب والفهم . فإن الأنبياء - صلوات الله عليهم - منزلتهم من نفوس الناس منزلة الأطباء من الأبدان فهم بحالجون الناس معالجة الأطباء للمرضى وذلك أن كثيراً من المرضى يحتاج أن يعالج بالكره وربما هدد بالضرب بل ربما أوقع به ليقبل ما ينفعه إذا لم يكن هناك منه فهم لما يشير به الطبيب ولذلك لا يشتغل معه بذكر العلة التي من أجلها يتناول المكروه ويمنع المحبوب لأن جدوى ذلك عليه قليلة ولأن فهمه بعد عن تحصيله .

وكما أن كثيراً من المرضى إذا برأ على تدبير الطبيب يحمله الهوى على التأول لشهوته فيخرج له طريقاً من مصالحه وإن كانت حارة له كذلك حال كثير من أهل النظر تحملهم العادات واستغال ما ذكرته من نظام النفس عن أحكام الحس . وصحوبة النظر بمجرد العقل عن تأول ما أمر به الحكم وشرعه الرسول - عليه السلام - لا سيما أن يضاف إلى ذلك حب غلبة أو طلب رياسة فيردونه إلى الأمر السهل الأقرب مع ما فيه من نيل اللذة ثم يجدون لا محالة انجذاباً على ذلك التأويل وحده مترعين أحوالهم فيحتدل بكثرة الخلاف وتفترق الناس ويتأول من استطاع التأويل لنفسه مذهباً في الشهوات ويضطربون إلى ثلب من خالفهم ومنقصته والحروج من ذلك إلى عداوته ومعارضته وسنورد سمّة الله من الجميع السالمة على ما شرطناه من الإيجاز والاحتصار ما يعلم به أن ضرورة البرهان تقوم كل نظر حق النظر إلى التوحيد والافرار بالصانع الأول الأحد الذي أبدع الأشياء كلها وتعالى عنها علواً كبيراً وأن القوم الذين علمونا لهاها لم يكروا لينحلوا غيرهم ويعتقدوا سواء فجّل عن مشاهة الطير والمثيل

١١٥ - في الاستدلال بالحركة على الصانع وأنها أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة عليه جل وعز

قد قلنا إن الأجسام الطبيعية أقرب الأشياء التي يبحث عنها إلها لاسيما بعضها وماسون لها وكذلك نحسها بالحواس الخمس. وذلك أن كل حاسة إما تحس من الأمور بما لأمها لأن لكل حاسة اعتدالاً موضوعاً لها. فإذا ورد عليه من جسم ما يحالفة بكيفية ما أحس به مثال ذلك أن الذوق يحس بالرطوبة للرطوبة المخالفة والسمع يحس بالهواء للهواء المخالف واللمس يحس بالأرض للأرض والبصر يشعاع ناري لشعاع ناري وهكذا فأما الشم وهو الخامس فإنه مركب لأنه أدرك البخار والبخار مركب من الهواء والماء وينبغي أن يذكر حال واحدة منها ليستدل بها على أحوال الباقيات.

فأقول : إن الهواء الموضوع لتجويف الأذن له اعتدال موافق لقبوله فإذا تغير بهواء آخر يطرده مما فيه حركة وإقراع، أحس به الإنسان وكذلك حال الرطوبة الموضوع للسان.

وأقول الآن : إن لكل جسم طبيعي حركة تخصه وذلك أن الجسم ما كان منه موجوداً وما كان منه متكوناً فإنما قوامه بصورته الخاصة وصورته الخاصة به هي المقومة لذاته وذاته هي طبيعته، وطبيعته هي مبدأ حركته الخاصة وهي التي تتحرك إلى تمامه وتنام كل شيء هي ما لأمه ووافقه وكذلك كل متحرك يتحرك إلى تمامه فهو بالشوق والذي يشق إلى ما هو معلول بما يشق إلى ما هو معلول بالطلب فالتدليل على ذلك صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاها بالدلالة على الصانع جل ذكره.

ونعود فنقول : إن الحركات المطلقة للأجسام الطبيعية هي ست: حركة الكون والفساد والنمو والتقصان والاستحالة والنقلة.

وذلك أن الحركة نقلة وتبدل ما. والتبدل في الجسم لا يخلو أن يكون إما مكانة وإما كيميائية وإما جوهريه. أما التبدل بالمكان فإما أن يكون يكله أو يجزئه. فإن كان يكله كانت حركته مستقيمة وإن نددل بجزئه كانت حركته مستديرة ويعرض للمستدير أن يتحرك أيضاً ما من محيطه إلى مركزه وإما من مركزه إلى محيطه فإن تحرك من مركزه إلى محيطه كانت حركته نمواً وإن تحرك من محيطه إلى مركزه كانت حركته ذيولاً.

فأما المتبدل بالكيميائية فليس يحلو أن يحفظ جوهره أولاً يحفظ فإن حفظ جوهره كانت

حركته استحالة وإن لم يحفظ جوهره كانت حركته فساداً وهذه الحركة الأخيرة إذا نظر إليها بقياسها إلى الجوهر الثاني أعني ما استحال إليه سمي كوماً

١١٦ - في أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره، وأن متحرك جميع الأشياء غير متحرك

نريد أن نبين أن لكل متحرك بحركة من أنواع الحركات محركاً سواء فإن متحرك جميع الأشياء غير متحرك وأنه علة تمامها وعلة حركتها فأقول :

إن كل جرم متحرك إنما يتحرك عن محرك ولكنه لا يخلو الجرم المتحرك من أن يكون حياً أو غير حي فإن كان حياً وادعى مدع أن حركته من ذاته لا من غيره قلنا له : لو كان كذلك لكانا إذا نزعنا جزءاً من أجزائه الشريفة بقيت حركة الحي وحركة الجزء المتزجر جميعاً وليس الأمر كذلك بل هو بالضد . فليس إذن جرم الحي هو المحرك له بل لغيره .

وإن كان المتحرك غير حي فهو إما نبات أو جماد فإن كان نباتاً لزم في حركته ما يلزم في حركة الحي أيضاً . وإن كان جماداً فإنه : إما أن يكون أحد الاستقصات أو أحد مركباتها . فإن كان أحد الاستقصات لزم فيه وإن كان حركته من ذاته لا يقف إذا بلغ موضعه الخاص به إذا انتهى إليه . وإن وقف فيه لزم أن يقف في غيره كما يقف الحيوان حيث يريد وليس الأمر كذلك فليست حركة الاستقصات من ذاتها إذن .

فإن قال قائل : إن حركة الاستقصات إنما هي إلى المكان لطلبها المكان الذي يخصها لأنه هو المطلوب المنشوق وذلك مطلوب منشوق فهو المحرك لطلبه فمن هذه الجهة أيضاً محرك الاستقصات غيرها . ويمكن أن نبني على هذه الجهة أن الحيوان إنما يتحرك بالشهوة أو بالكراهة ، أما بالشهوة فليدنو من المشتهى شوقاً وأما بالكراهة فليبعد عن المكروه هرباً منه (فهو) متحرك من غيره .

ثم ننظر في هذا المحرك أيضاً ، فإن الرمز نوع من أنواع الحركة لزم فيه ما لزم في المتحرك الأول ولا يراد كذلك إلى أن ينتهي إلى محرك بنوع من أنواع الحركة .

ويلزم في هذا البحث أنه ليس بجرم لاما قد بينا أن كل جرم متحرك فيكون هذا المحرك الذي لا يتحرك مبدأ وعلة لوجود الأشياء وبه قوام كل جوهر ووجود كل موجود .

وإذا قد تبين ذلك فقد علم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المدع

الأول بالذات وقد أطلق الحكماء أن كل ما يوجد في شيء بالعرض فهو شيء آخر بالذات وذلك أن العارض في الشيء أثر والأثر حركة ولا بد له من مؤثر ويرتقي الأمر به إلى مؤثر لا يقبل أثراً من غيره بل هو مؤثر فقط فالوجود إذاً ذاتي للمبدع الأول لأنه لم يقبله من غيره ومنه فاض على سائر الأشياء التي دونه وهه قوام صور الموجودات

وإذا كان الوجود فيه - كما قلنا - ذاتياً فليس يجوز أن يتوهم معلوماً فهو واجب الوجود. وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود وما كان دائم الوجود فهو أزلي وإذا كان كذلك فليس يجوز أن يتوهم شيئاً من أنواع الموجودات لم يتوفر عليه لأنه عز وجل هو الذي فاض به وأعطاه ما دونه فهو إذاً من الوجود في أعلى رتبة، ووجود سائر الأشياء كلها ناقصة عنه ومستفادة منه.

ويمكن أيضاً أن نبين أن كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية. فإن كانت حركته طبيعية فالطبيعات هي التي تحركه كما بين ذلك في كتاب السماع الطبيعي وإن كان حركته غير طبيعية فهي تتحرك إما بإرادة وإما بقهر، فالتحرك بإرادة إنما يحركه الشيء المراد كما بينا والتحرك بالقهر يحركه الشيء القهر، فكل متحرك إذاً يتحرك من محرك غيره وكذلك تكون حال الغير إلى أن يصل إلى محرك لا يتحرك وهو أول المحركين.

وأيضاً فقد كان تبين أن لكل جسم طبيعة وتبع ذلك أن له حركة أيضاً إذ الحركة آية الطبيعة. فليس يجوز أن يكون المحرك الأول متحركاً لأنه لو كان متحركاً كان له محرك ولم يكن أولاً، وقد قلنا إنه أول فهذا خلف ومن هنا تبين أنه ليس بجسم لأن الجسم متحرك ويلزمه ما ذكر.

١١٧ - في أنه واحد

فأما أنه واحد، فإنه يتبين على هذه الجهة فنقول أنه لو كان الفاعلون أكثر من واحد للزم أن يكونوا حركيين وذلك أنهم اشتركوا في أنهم فاعلون واختلفوا في القوات ولا بد من أن يكون الشيء الذي به خالف أحدهم الآخر غير ما وافقه له، فيجب أن يكون كل واحد منهم محركاً من جوهر وقصل والتركيب حركة لأنه أثر ولا بد له من مؤثر على ما بين من قبل فيجب من ذلك أن يكون للفاعل فاعل وهذا يمر بلا نهاية بالضرورة يرتقي إلى فاعل واحد

ويعرض في هذا الموضوع، بعد أن نحقق أن الفاعل واحد - موضع شك وهو أن

يقول القائل: كيف يمكن أن تحدث أفعال كثيرة مختلفة من فاعل واحد لا سيما وفي تلك الأعمال ما هو متضاد أيضاً لأنه من البين أن الواحد البسيط يفعل فعلاً بسيطاً.
فنقول: إن الجهات التي يمكن بها أن يفعل الفاعل الواحد أفعالاً مختلفة كثيرة أربع جهات:

أحدها: أن يكون مركباً من أجزاء وقوى كثيرة.

والثاني: أن تكون أعماله في مواد مختلفة.

والثالث: أن تكون أفعاله بالآلات.

والرابع: أن تكون أفعاله ليس بذاته فقط، بل بمتوسطات من أشياء أخرى.

أما التركيب من أجزاء وقوى كثيرة فتمتلة الإنسان الذي يفعل أفعالاً بعضها بالشهوة وبعضها بالغضب وبعضها بالعقل.

وأما الذي يفعل أفعالاً كثيرة بالآلات كثيرة فمثل النجار ينحت بالفتوم ويثقب بالمشطب.

ولما الفاعل الذي يفعل أفعالاً كثيرة في مواد مختلفة كالنار تلين الحديد وتصلب الطين.

وأما الذي يفعل أفعالاً كثيرة بعضها بذاته وبعضها بتوسط أشياء غيره على طريق العرض فبتمتلة الثلج يبرد بذاته ويسخن بطريق العرض وتوسط غيره وذلك أنه يكتف بذلك التبريد ليقبض فيحترق الحرارة ويسخن الشيء المبرد فيكون إسخان الثلج بتوسط غيره.

وليس يمكن أن يكون الفاعل ذا قوى كثيرة لأنها توجب الكثرة والتركيب وقد أبطلنا ذلك. ولا يمكن أيضاً أن يفعل أفعالاً كثيرة بالآلات كثيرة لأن تلك الآلات الكثيرة لا تدخل من أن تكون مفعولة فعلى أي وجه فعلها الواحد؟ وهذا محال.

وإن لم تكن مفعولة وجب من ذلك أن يكون أثر من غير مؤثر وهذا محال كما بينا ولا يمكن أن تكون كثرة الأفعال لكثرة المواد لأنه يلزم في المواد أن تكون مفعولة أو غير مفعولة والكلام عليها كالكلام على ما تقدمه. فلم يبق إلا أن يقال: إن السبب في كثرة الأفعال أن الواحد يفعل بعض أفعاله بذاته وبعضها بتوسط شيء وأشياء.

وأول من اخترع هذا الرأي على ما ذكره فرغوريوس أرسطوطاليس (حيث) قال: وذلك

أن أطلاطون كان يقول بالصورة فلو كانت الكثرة فيبي من هذا المذهب أنه واحد فاعل أول.
وحميم ما حكيناه في هذا إما هو عن فرغوريوس الصوري

١١٨ - في أنه ليس بجسم

وقد تبين مما قدمناه أن الجسم يلزم الكثرة والتركيب والحركة وكل واحد من هذه يستحيل أن يطلق على الواحد الأول. أما التركيب فلأن لا بد له من مؤثر لأن الأثر من باب المضاف. وأما الكثرة فلأنها تضاد الوحدة.

وأما الحركة فلأنها تحتاج إلى محرك كما بينا، على أننا قد كنا قلنا أن الحركة أثر والآخر حركة ما. ويمكن أن يساق البرهان على أنه ليس بجسم على هذا.

المحرك الأول ليس بمحرك ولأن عكس السالية الكلية كلية فيجب من قولنا: لا شيء من المحرك الأول بمحرك أنه: لا شيء مما يتحرك بمحرك أول... ثم نصيف إلى هذه المقدمة مقدمة أخرى قد صححناها أن كل جسم متحرك فتكون النتيجة: ولا شيء من المحرك الأول بجسم. فالمحرك الأول ليس بجسم.

١١٩ - في أنه تعالى وتقدس أزلي

قد كنا بينا أن الوجود ذاتي للمبدع الأول وأنه واجب الوجود وهذه حال الأزلي ونقول بوجه آخر: إن المحرك الأول ليس بمحرك وكل متحرك متكون محدث. فما ليس بمحدث فهو غير متكون لأن التكون لا يكون إلا بحركة وما لم يكن متكوناً فليس بمحدث فلا أول له فهو أزلي.

ويمكن أن ننظم مقدمات هذا القياس على النحو الذي نظمناه في القياس الأول سواء.

وإذا آمن الإنسان النظر، فيما قدمناه ورفاه قسطه من الاستقصاء والرؤية ظهر له شيء واحد متعدي بذاته بريء عن كل مادة تظهر، خلو من كل كثرة تشوب وحدانيته بنوع من الأنواع (و) على وجه من الوحدة لا يشبه شيئاً من جميع ما يلحقه التصنع والتأمل. إلا أنه لا يجد بداً من وصفه والإشارة إليه مضطر إلى استعمال الألفاظ البشرية بالالامات اللحمية فيستبعد الصفات التي يجدها في المبدعات التي ألهمها وعرفها إذ لا سبيل إلى غير ذلك فأحسن حينئذ والأشبه أن يستعمل أحسن ما يقدر عليه من الألفاظ وذلك أنه إذا وجد لمطين متقابلتين وجب عليه أن يختار أحسنهما ويطلقه على ذلك الشيء الشريف المتعالي

عن كل اسم وضعه كالموجود والمعدوم وكالقادر والم عاجز وكالعالم والجاهل وسائر الألفاظ المتقابلة التي تنشأ هذه ويسعى له مع ذلك أن يتحرى، فلا يطلق إلا ما أطلقته الشريعة وتعارفته الأمة وحررت به العادة ويجب عليه مع ذلك أن يعتقد أن الشيء الذي يشير إليه أعلى من جميع الصفات التي يصفه بها وأشرف وأصل لأنه مبدعها وموجدتها وأنه غير ممكن لأحد بوجه ولا سبب أن يحيط به علماً ولا يعرف شيئاً به لأنه ليس شيئاً مما عرفه من الموجودات بل هو مبدعها.

ومن هذا تبين أن الله لا يبرهن عليه بطريق الإيجاب بل بالسلب.

١٢٠ - في أنه يعرف بطريق السلب دون الإيجاب

إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية وهي التي يوجد الشيء بوجودها ويرتفع بارتفاعها.

والله تعالى أول الموجودات كما بينا وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدئها فإذاً ليس له أول يوجد في المقدمات، وهو أحد فليس له ما يوجد فيها وليس له وصف ذاتي ولا غير ذاتي. فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم.

فأما برهان الخلق على طريق السلب فإنه إنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعاني عنه كما نقول: إنه ليس بجسم ولا يتحرك وليس بمحدث ولا مبتكر. كما قلنا: إنه ليس يمكن أن تكون للعالم أسباب لا ترتقي إلى واحد، فقد تبين أن برهان السلب البق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها.

وأيضاً فإن الألفاظ إنما اصطلاح عليها لضرورة الناس إلى العبادة الموجودة عن موجوداتهم التي جعلتها غيره وعن أنواعها وأشخاصها والله تعالى وتقدس متعالٍ عنها علواً كبيراً وهو مبين لجميعها مبينة تامة لا يجمعها وإياها نوع من أنواع الاشتراك. فنحن إذن مضطرون إلى حرف السلب في الإشارة إليه وفي أوصافه، فنقول: ليس هو كذا. أو نقول هو كذا، ولكن ليس كذلك كما نقول. ليس هو العقل ونقول هو عالم وليس هو كالعالمين وقادر لا كالقادرين.

١٢١ - في أن وجود الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل

كنا بينا أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وأنه في الباري سبحانه وتعالى بالذات

وأوجسا منه أنه أزلي وأن الأشياء نالت الوجود منه وأنها ناقصة عنه إذ كان المعلول لا يمكن فيه أن يساوي العلة. وذكرنا أن بعض الأشياء نال الوجود بلا متوسط

ومحس الآن قائلون: إن الوجود الأول الذي طهر منه إنما حصل للعقل الأول المستنى العقل المعال ولذلك هو تام الوجود باق أبداً ثابت على حالة واحدة لا تتغير لأن البعض متصل به أبداً لأزلية مفيضه وسعة جوده فالعقل إذن أبدي الوجود وهو تام بالإضافة إلى الوجودات التي دونه فلما بالإضافة إلى المفصّل عليه للوجود فإنه ناقص عنه بالضرورة كما قلنا.

ولما كان وجود النفس بواسطة العقل، حصل ناقص الوجود بإضافته إلى العقل واحتاج إلى الحركة شوقاً إلى تمامه وتشبهاً بالعقل وهو تام بالإضافة إلى الأجسام الطبيعية.

ولما حصل الفلك موجوداً بواسطة النفس كان ناقص الوجود بالإضافة إلى النفس فاحتاج إلى الحركة التي يستطيعها الجسم وهي حركة المكان. فصارت الحركة الدورية هي التي تتم له الوجود الدائم الذي قدره الله له. ولما انتهى الوجود إلى أجسامنا، كان يتوسط الفلك وأجزائه وكواكبه فضعف جداً وقيل. وحصلنا من الوجود الجسدي على التكون الذي حصل هو كالوجود إن كان غير باق ولا ثابت على كل حال واحدة ولا طرفة عين. بل إنما وجوده بالحركة والزمان على طريق التكون. وإذا قد تبين ذلك فقد وضع أن مراتب الموجودات كلها إنما حصلت على ما هي عليه بالله تعالى. وأن وجوده الفائق وقوته السارية هو الذي يحفظ نظام العالم كله. ولو توهم متوهم أن الله سبحانه قد أمسك عن هذا الفيض بالوجود لما وجد شيء من العالم ولعدم كله للوقت والحال.

وكذلك قلنا لما نظرنا في الجواهر بقياس بعضها إلى بعض وبحسب سطرنا في الطبيعيات أن الجوهر هو القائم بنفسه، المكلفي بذاته وأنه القابل للأعراض المتضادة من غير أن يفسد بفسادها.

والآن لما صرنا ناظرين في الجواهر بقياس إلى مبادئها إلى أن يترقى بها إلى المبدع الأول لم نستطع أن نقول إن الجوهر قائم بنفسه. وكيف يقوم بنفسه ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لتلاشي واصمحل وسنيس ذلك فصل بيان مثال نوره. فنقول:

كل جوهر مركب فلما تركبه من هيولى وصورة. والصورة إما هي تصوير في الهيولى بالتركيب والتركيب حركة ومحركها غيرها. كما بينا وليس يمكن في الهيولى أن توجد

وحدھا معرفة عن الصورة ولا في الصورة وحدها أن توجد بلا هيولى . وقد بين ذلك واستقصى عليه في موضعه ولا حاجة ما إلى ذكره . وإدراك ذلك فقد علم أنهما مصطوران إلى موجد يوحدهما معاً ومركب يؤلفهما في حال الاندفاع وقد تقدم البيان على أن التركيب حركة وكل متحرك إما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك وأنه واحد أولي سبحانه وتعالى .

فأما الهيولى الثالثة أهني الموضوعة للصور الطبيعية فإن الطبيعة مشتتة عليها وهي ذات قوة إلهية نافذة في جميع الأجرام تحركها إلى تمامها وإنما القوة الإلهية ليست تكل ولا تعجز .

١٢٢ - في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شيء

قد ظن قوم لا درية لهم بالنظر أنه لا يكون شيء من الأشياء إلا من شيء وذلك لما رأوا أن الإنسان لا يكون إلا من إنسان والفرس لا يكون إلا من فرس حكموا أنه لا يكون شيء إلا من شيء . ولجالينوس الطبيب فيه كلام وللإسكندر في نفسه كتاب مفرد ، بين فيه أن المتكون إنما تكون لا من شيء ونريد أن نبين ذلك ونوضحه بقول وجيز فنقول :

إن الأشياء المتكونة إنما تتبدل بالصورة حسب فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل بنفسه . وقد بين الحكميم ذلك وهل على أن الصورة تنفذ على أمر ثابت لا يتغير لقبها واحد بعد آخر . فالأشكال كلها والصور الهولانية بأسرها إنما هي محمولة في أجرام . والجرم الموضوع لها إنما يتبدل كيفية بكيفية ، وصورة بصورة ، وليس بغلو - إذا استبدل بصورته - أن تبقي الأولى فيها مع حدوث الثاني أو ينتقل عنه إلى جرم آخر أو تبطل البتة .

فإن ادعى مدع أنها تبقي في الجرم مع حدوث الثاني كانت دعواه محالاً ، لأن الصور المتضادة والأشكال المختلفة لا تجمع في محل واحد . وإن ادعى مدع أنها تنتقل عنه كان أيضاً محالاً لأن نقله المكان إنما تكون للأجرام فأما الأمراض فإنها لا تصح فيها النقلة إلا أن تكون في حواملها وذلك بطريق العرض وهذه أمور قد كشف عنها وبين أمرها وليس من شرطنا إطالة الكلام فيها .

وأيضاً فإنه لو كان مثل وجوده في النوع خارجاً عنه شيء آخر لم يكن تام الوجود لأن التام هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً عنه وجود من نوع وجوده وذلك في أي شيء . كان لأن التام في العظم عموماً لا يوجد عظم خارجاً منه والتام في الجمال هو الذي لا يوجد

جمال من نوع جوهره خارجاً منه وكذلك كل ما كان من الأجسام تاماً لم يمكن أن يكون من نوعه شيء آخر غيره مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الأخرى إذا كان الأول تام الوجود لم يمكن أن يكون ذلك الوجود لشيء آخر غيره فإدأ هو مفرد الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة .

١٢٣ - (نفي الضد عن الله تعالى)

وأيضاً فإنه لا يمكن أن يكون له ضد وذلك يتبين إذا عرف معنى الضد :

فإن الضد ما بين الشيء فلا يمكن أن يكون ضد الشيء هو الشيء أصلاً ولكن ليس كل مباين هو الضد . فإنه إن كان الشيء ضد الشيء في فعله لا في سائر أحواله فإن فعليهما فقط بهذه الصفة ، وإن كانا متضادين في جوهرهما فجوهرهما في هذه الصفة .

وإن كان الأول له ضد فهو من ضده بهذه الصفة فيلزم أن يكون شأن كل واحد منهما أن يفسد وأن يمكن في الأول أن يطل عن ضده ويكون ذلك في جوهره . وما يمكن أن يفسد فليس قوامه وبقاؤه في جوهره غير كاف في أن يبقى موجوداً ولا أيضاً يكون جوهره كافياً في أن يحصل موجوداً بل يكون ذلك بغيره وأما ما أمكن أن لا يوجد فلا يمكن أن يكون أزلياً وما كان جوهره ليس بكاف في بقائه أو وجوده فلو وجوده أو بقائه سبب آخر غيره فلا يكون أولاً وأيضاً فإن وجوده إنما يكون لعدم ضده فعلم ضده إذن هو سبب وجوده فليس إذن هو السبب الأول على الإطلاق .

وأيضاً فإنه يلزم أن يكون لهما أيضاً حيث ما مشترك قابل لهما حتى يمكن بتلاقيهما فيه أن يطل كل واحد منهما الآخر . أما موضوع أو جنس وشيء آخر غيرهما ويكون ذلك ثابتاً ويتعاقب هذان عليه لذلك هو أقدم وجوداً من كل واحد منهما .

وإن وضع شيئاً غير ما هو بهذه الصفة ضد الشيء فليس الذي يضعه ضدّاً بل مباينة الضد ونحن لا نكر أن يكون للأول مباينات أخرى سوى مباينة الضد وسوى ما يوحد وجوده ، فإذا لا يمكن أن يكون موجود ما في مرتبة وجوده لأن الصدين هما في مرتبة واحدة من الوجود فإدأ الأول مفرد موجوده لا يشاركه شيء آخر أصلاً موجود في نوع وجوده فهو إدأ واحد وهو مع ذلك متمرداً أيضاً بمرتبة واحدة فهو أيضاً واحد من هذه الجهة .

١٢٤ - (وحدانية الله)

وأيضاً فإنه غير منقسم بالقول إلى أشياء بها تجوهره وذلك لأنه لا يمكن أن يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من أجزائه على جزء مما يتجوهر به فإنه إذا كان كذلك كانت الأجزاء التي بها تجوهره أساساً لوجوده على جهة ما تكون المادة والصورة أسباباً لوجود المتركب منهما وذلك غير ممكن فيه إذ كان أولاً وكان لا سبب لوجوده أصلاً.

فإذا كان لا ينقسم هذه الأقسام فهو من أن ينقسم أقسام الكمية وسائر أنحاء الانقسام أبعد فمن هنا يلزم ضرورة أيضاً أن لا يكون له عظم ولا يكون جسماً أصلاً.

فهو أيضاً واحد من هذه الجهة وذلك أن أحد المعاني التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم فإن كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة وإن كان من جهة كقيته فهو واحد من جهة الكيفية وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره.

١٢٥ - (وجود الله)

وعلى هذا إذ كان الأول وجود أكمل وجود كان أيضاً أحق باسم الحي من الذي يقال على الشيء باستعارة وكلما كان وجوده أتم فإنه إذا علم وعقل كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم إذا كان المعقول منه في نفوسنا مطابقاً لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا مطابقاً لوجوده وإن كان ناقص الوجود كان معقوله في نفوسنا معقولاً أنقص.

١٢٦ - إدراك الله مستحيل

فإن الحركة والزمان واللانهاية والعدم وأشباهها من الموجودات فالمعقول من كل واحد منها في نفوسنا معقول ناقص إذ كانت هي في أنفسها موجودات ناقصة الوجود.

والعدد والمثلث والمربع وأشابهها فمعقولاتها في أنفسنا أكمل لأنها هي في أنفسها أكمل وجوداً فلذلك كان يجب في الأول إذ هو في الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه في نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً ونحن نجد الأمر على غير ذلك فينبغي أن نعلم أنه من جهته غير معتاد الإدراك إذ كان في نهاية الكمال ولكن لصعف قوى عقولنا نحن ولما يستلزمه المادة والعدم يعتاض إدراكه ويعسر علينا تصوّره وضعف من أن نعقله على ما هو عليه وجوده. فإن أفرط كماله يهزنا فلا نقوى على تصوّره على التمام

وكما أن الضوء هو أول المبصرات وأكملها وأظهرها به يصير سائر المبصرات مبصرة وهو السبب في أن صارت الألوان مبصرة ويجب فيها أن يكون كل ما كان أتم وأكبر كان إدراك البصر له أتم

ونحن نرى الأمر على خلاف ذلك فإنه كلما كان أكبر كان إبصارنا له أضعف ليس لأجل ضعفه ونقصه بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة ولكن كماله بما هو نور، يبهز الأبصار فتحار الأبصار عنه .

كذلك قياس السبب الأول والعقل الأول والحق الأول وعقولنا نحن ليس بنفس معقول عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر إدراكنا لعمره في وجوده لكن لضعف قوى عقولنا نحن عسر تصوره .

فبقي أن نقول: إن الأول يبطل بحدوث الثاني وإذا بطل الأول فلنما صار من وجود إلى عدم وإذا أثبت في الصورة الأولى أنها تصير من الوجود إلىعدم كان ذلك أيضاً في الصورة الثانية الحادثة واجباً، أعني أنه صار فيه العدم إلى الوجود وإلا لزم فيه: إما أن يكون موجوداً في محله ذلك وإما منتقلاً إليه من محل آخر وقد أبطلنا هذين فبقي أن تكون الأقياء المتكونة كلها أعني حدوث الصورة والتخليط وسائر الأعراض والكيفيات إنما حدثت لا من شيء .

وقد أطلق الحكميم أن الموجود من موجود وهذا بين لأن الله تعالى لو كان أبدع الموجود من موجود لكان لا معنى للإبداع . إذ الموجود موجود قبل الإبداع، وإنما يصح الإبداع في الموجود إذا كان لا من موجود أعني العدم .

وإن ارتفعنا من الأمور القريبة إلينا فنبين لنا ما نرومه عن قرب . وذلك أن كل كائن فلنما يكون عما لم يكن ذلك الشيء مثل ذلك الحيوان، فإنه يكون من غير حيوان! إذ الحيوان يكون من مني والمشي إنما يقبل صورة الحيوان شيئاً بعد شيء، ويستبدل بها من صورته الأولى وكذلك المشي يكون من الدم والدم من الغذاء والغذاء من البسات والنبات من الاستقصات والاستقصات من البسائط والسائط من الهبولى والصورة والهبولى والصورة لما كانا أول الموجودات ولم يصح وجود أحدهما حلاً من الآخر لم ينخلا إلى شيء موجود بل إلى العدم فيكون وجودهما لا من شيء وذلك ما أردنا أن نبين .

١٢٧ - شرح نص مسكويه

في إثبات الصانع

مشكلة الألوهية من المشاكل القديمة قدم العقل الشرقي ذاته ويصعب على المرء أن يحدد أي الشعوب أو المجتمعات هو الذي بدأ بحث الألوهية، إذ من المستحيل أن يجد المرء فرداً أو مجتمعاً ما إلا وله موقف من هذه الفكرة: سواء كان موقفه الرافض أو موقف القبول والتأييد: كذلك يصعب على المرء أن يوحد بين الرافضين جميعاً من جهة وأن يوحد أيضاً بين القائلين بهذه الفكرة من جهة أخرى.

ذلك أن فكرة الألوهية فكرة متشعبة: فهناك من قال بالتوحيد. وهناك من قال بالثنائية و فريق قال بالكثرة... أضف إلى ذلك أن درجات التوحيد ذاتها تختلف من فرد إلى آخر... ثم إن النشاط الإلهي والفاعلية الإلهية قد يكون له دور إيجابي في مذهب أو اتجاه وقد لا يكون له هذا الدور والنشاط والفاعلية في اتجاه أو مذهب آخر. كذلك من هؤلاء وأولئك من قال بفكرة الخلق من العدم، ومنهم من أنكر فكرة الخلق كله قائلًا بعدم العالم وحده حدثاً أزلياً... كذلك اختلفت المذاهب في علاقة الله بالعالم. فهناك من قال بوحدة الوجود وهناك من قال بالحلول وآخر قال بأن الله مفارق للعالم وعال عليه... وهناك من قال بأن الله داخل الكثرة بينما نجد في المقابل أولئك الذين يقولون إن الكثرة داخلية في الله... تيارات متعددة ومتباينة يصعب على المرء كما أشرنا في البداية أن يضعها في إطار واحد أو إطارين. فالتيارات متعددة ومتباينة وكلها عالجت قضية الألوهية بطرق متباينة.

ومسكويه كنهلسوف مسلم عالِم القضية في كل ما كتبه بوجه عام وهنا في هذا الكتاب «الفوز الأصغر» نجد أنه بدأ أول ما بدأ كتابه بإثبات وجود الصانع.

وقبل أن نشرح النص نود أولاً أن نثير الانتباه ونلتم النظر إلى كلمة الصانع ذلك أن هذا المصطلح وإن كان يتفق مع الفلسفة الأفلاطونية بوجه خاص وبعض المذاهب الأخرى بوجه عام إلا أننا نرى أن مسكويه لم يكن موثقاً في استخدام كلمة «الصانع» لما لها من دلالة معيبة كل البعد عن الفكر الفلسفي الإسلامي «المحض» لأن الصناعة كما نفهمها هي الفلسفة اليونانية تعني «البحث» والتصوير والتشكيل والمحاكاة لكنها لا تعني البنية «الخلق» فإذا كان مسكويه يقصد من كلمة «الصانع» المعنى الأخير فلماذا لم يستخدم

مدلاً من هذا اللمط لفظاً آخر مثل «الخالق» أو الله أو الموحد إلى آخر هذه الالفاظ التي لها دلالة معينة

أما إذا كان يهدف من استخدامه كلمة «الصانع» المعنى اليوناني فهذا أمر آخر وفي هذه الحالة يكون لما به موافق أقل ما يقال فيها أن مسكويه لم يكن أنداك فيلسوفاً معتبراً عن الروح الإسلامية تلك الروح التي تقول بالخلق بالايجاد من العدم تقول بأن الله فاطر كل شيء.

صحيح أن كلمة الصنع وردت مرة واحدة في نسبتها إلى الله حيث نقرأ في سورة النحل: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء أنه خبير بما تفعلون﴾ (١٨ / النحل). . . لكننا إذا استتبنا هذا الاستخدام واستقرنا كلمة الصنع الواردة في القرآن الكريم: سوف نجد أن لها معنى سلباً تماماً. فهي قد تشير إلى الشرك والإفك والكذب تشير إلى اختلاق الإنسان للآلهة وصناعة لها فقد ورد قوله سبحانه: ﴿وَأَلْقَ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْفُفَ مَا صَنَعُوا﴾ (٦٩ / ك / طه). وكذلك ﴿إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدَ سَاحِرٍ﴾ (١٣٧ / ك / الأعراف). وكذلك. . . ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكَلَّمَا مَرْعِيهَا مَا لَمْ يَنْفُخْ فِيهَا مِنْ قَوْمٍ سَخِرُوا مِنْهُ﴾ (٢٨ / ك / هود).

معنى هذا كله أن كلمة الصناعة تعني إيجاد شيء عن شيء أو أشياء أخرى موجودة. وبهذا المعنى نقول: إن النجار صانع هذه السبورة أو إن هذه اللوحة الفنية من عمل (صناعة) هذا الفنان. كذلك نقول هذا مصنع للسيج. . . الخ. لذلك كله ينبغي أن نكون واضحين ومدققين حينما نستخدم بعض الاصطلاحات لك نتحدث من خلالها عن الأفعال الإلهية.

بعد هذه الإشارة السريعة لعنوان القسم الأول عند مسكويه نبدأ الآن بشرح موجز لقوله:

يقول مسكويه: وذلك أن مطلوبنا هذا من أصعب الأشياء. . . الخ يوضح مسكويه في هذا النص في البداية أن معرفة الله وإدراكه أوضع من كل وضوح وأعمض من كل عامض. فمن ناحية نجد أن الله في حد ذاته ظاهر على ذاته بذاته فهو أوضح الأشياء وأجلها وأعظمها وأحسنها بل إنه وحده، الحقيقة الخالدة الثابتة في هذا الوجود. . . ومع هذا كله فإن إدراك الله من أصعب المسائل وأعقدّها والسبب في ذلك هو ما يقرره مسكويه من أننا في البداية لا نتعامل إلا من خلال الحواس وهذه الحواس لا تدرك إلا الشيء المادي ونظراً لاسا قد ألفنا ذلك أصحى الإدراك الحسي المادي متصلاً في أعماقنا

واعتقدنا أن الحواس هي كل شيء وأن الماديات هي كل شيء وأن ما لا ياله الحس معرض وجوده محال.

ولما كان العقل الإنساني قد بشأ بين أحصان هذه الحواس فإنه قد أعاد منها الكثير والكثير . كيف لا وهو مدين بكل الصور والأشاح والخيالات الموجودة لديه للحس!! لذلك بنشأ العقل معتمداً على الحواس في المقام الأول. ولهذا يصعب على المرء أن يكون عقلاً خالصاً أقصد يصعب عليه أن يصفي عقله من الصور الحسية يصعب عليه أن يمنع عقله من التأثير بالمحسوسات.

ولهذا فإن هذه المحسوسات كثيراً ما تحول بين العقل وبين إدراك المعقولات الخالصة.

وفضلاً عن هذا كله فإن الله كما يرى مسكويه موجود كامل مطلق لا متناه. وفي المقابل نجد أن الحس والعقل متناهيان.

معنى هذا أنه يصعب على المتناهي أن يحيط علماً باللامتناهي. ولهذا كثيراً ما يمجز المرء عن إدراك الله لضعف عقله وعجزه وكلاله كما ينص مسكويه.

وقد أعاد مسكويه في هذا الصدد التشبيه الذي ساقه أرسطو في هذا الصدد وهو أن الخفافيش لا تستطيع الرؤية في النور لأن نظرها أضعف من أن يتحمل طاقة هذا النور الذي من شأنه أن يفسد العين أو يحول بينها وبين الرؤية الحقة كذلك الأمر فيما يتعلق بصلة العقل بالنور الإلهي حيث يكون (العقل) عاجزاً عن معاينة الله ومشاهدته. لأن العقل المتناهي لا يستطيع البتة أن يحيط علماً بهذا اللامتناهي. لذلك ينبغي على العقل أن يعد نفسه لإدراك الله كما يقول مسكويه.

وقبل أن يوضح مسكويه الكيفية التي يعد بها العقل لإدراك الله يشير إلى أن الطبيعة أقصد طبيعة الأشياء تعجب دائماً أن تختفي وتغيب عن النظره فنحن نعلم أن ما يميز الإنسان عن سائر الكائنات الأخرى أنه حيوان ناطق ومع هذا فإن صعوبة النطق هذه (التمكين) لا تظهر علاماتها على المرء إلا بعد فترة من ديبه على الأرض يسما هو في البداية يعتقد أن حواسه هي كل ما في الأمر.

وفي مقابل ذلك نحن ندرك الأشياء من خلال أعراضها وبعتمد أن هذه الأعراض مثابة الصفات الجوهرية والأساسية للشيء... لكن بعد ذلك سرعان ما يتكشف للمرء أن

ثمة فرقاً بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية وأن طبيعة الأشياء تكمن في الصفات الجوهرية لا في الصفات الثانوية أو العارضة ولهذا قيل إن طبيعة الشيء الجوهرية محتجة خلف هذه الأعراض وهذا هو معنى قول الحكميم (أرسطو) ما هو أول عدد الطبيعة فهو آخر عندنا.

ولكن يصل المرء إلى الإدراك الحقيقي للأشياء لا ينبغي له أن يقف عند هذه الأعراض الظاهرة بل ينبغي أن يضرب ببصره ويصيرته إلى الدخول إلى الباطن حيث الملب والجوهر والماهية.

ويرى مسكويه أنه ليس صحيحاً أن الحكماء يفتنون ويبتلون على الناس بما لديهم من علم ومعرفة... ذلك أن الحكماء لهم منطقهم وللعامّة منطقها الخاص ويصعب على الحكماء أن يرفعوا العامّة إلى مستواهم كما أنه لا ينبغي للحكماء أن يهبطوا إلى درجة العامّة وإلا لما كانوا حكماء!! أريد أن أقول إن منطق العامّة يحكمه التشبّه والتمثيل لأنه يعتمد اعتماداً كلياً على الحواس والمحسوسات بينما منطق الحكماء يحكمه التجريد وتجاوز المحسوس إلى المعقول... ومن هنا كان سوء الفهم بين الحكماء وبين العامّة.

ولذلك سمى مسكويه إلى تجلية الطريق الذي من خلاله يستطيع المرء أن يدرك الذات الإلهية وأن يصل إليها. وهو هنا يسعى إلى تحصين العقل في المقام الأول لكي لا يخسر صقلاً بما يراه أو يشاهده فهما بعدد والعقل الإنسان هنا شأنه شأن أي عضو آخر. فكما أن لاعب الكرة لا يكون ماهراً في رياضته إلا عن طريق التمران المستمر والاهتمام والتركيز الشديدين على لعبته كذلك العقل الإنساني لا يمكن أن يصل وصولاً صادقاً وقيماً إلى إدراك الله إلا إذا جهز نفسه وأعدّها لهذه الرحلة الشاقة العسيرة والمتعبة في حين الوقت.

يقول مسكويه:.. فبالواجب يلزمنا إذا هممت بالانظر في هذا المعنى الشريف... الخ . في هذه الفقرة يوضح مسكويه كيفية تدريب العقل على إدراك المعقولات الكلية المجردة وهو هنا يتبع نفس البرنامج الأرسطي والأفلاطوني حيث يرى أن العلوم تنقسم في رأيه ثلاثة أقسام:

١ - العلم الأدنى .

٢ - العلم الأوسط .

٣ - العلم الأعلى .

وواضح من خلال هذه التسمية أنها مرتبطة بحسب موضوع العلم لأن موضوعات العلوم عند مسكويه لا تتعدى ثلاثة أحوال إما أن يكون الموضوع مادياً، وإما أن يكون مفارقاً كلية للمادة، وإما أن يكون ملاساً لها.

أما الموضوع المادي فيقصد به الطبيعة.

وأما المفارقي للمادة كلية فهو العلم الإلهي (الفلسفة الأولى).

أما العلم الملاصق للمادة (الأوسط) فهو العلم الرياضي أو التعليمي من حيث أن الرياضة في حد ذاتها ليست مادة لكنك لا تستطيع أن تفهمها أو تتصورها إلا من خلال المادة.

وهذا الترتيب يرجع إلى ما هو أقرب منا وأبعد عن الطبيعة كما أشار من قبل من حيث أن العلم الطبيعي أقرب منا رغم أن الطبيعة ليست هي الحق الأول أو الحقيقة المطلقة في هذا الوجود لأنها معلولة لعلة أخرى. ولهذا يرى مسكويه ضرورة الصعود من علم العلة إلى علم المعلول وفي خلال هذا الصعود نجد أن العلم الرياضي يتوسط المادي الخالص والمعقول الخالص حيث يأخذ من هذا بطرف ومن ذلك بطرف آخر.

ولما كان شرف العلم يرجع إلى شرف موضوعه كان العلم الإلهي أشرف الموضوعات قاطبة يليه في الرتبة الرياضيات ثم الطبيعيات. وعلى مستوى العلم الطبيعي ذاته نجد أن البحث في النفس الإنسانية أشرف من كل سائر الأبحاث الأخرى.

ولكني يضمن مسكويه سلامة العقل الإنساني عامة وسلامة إدراكه الذات الإلهية والوصول إليها رأى أن المرء ينبغي أن يتعلم في صباه الرياضيات فيتدرب بها. ثم بالمنطق الذي هو بمثابة قانون أو إله للفلسفة يتمكن المرء من اكتشاف الأخطاء وعدم الوقوع فيها. ثم بعد ذلك يدرس الطبيعيات دراسة جادة وهنا يستشرق أفاق العالم المعقول.

ومن الواضح أن مسكويه يركز على دراسة المنطق والرياضة بوجه خاص لأن المنطق يقوم بعملية ضبط للعقل الإنساني حيث يستطيع المرء أن يتعدى عن استخدام الألفاظ في غير معابها وأن يكون في تحديده للأشياء دقيقاً وذلك من خلال استخدام التعريفات الجامعة المانعة كذلك من خلال المنطق يستطيع المرء أن يكشف أوهام وأخطاء الآخرين... الخ.

أما دراسة الرياضيات فمن شأنها أن ترتفع بالذهن الإنساني إلى محاولة إدراك

العلاقات والتصورات المادية لأن الرياضيات أفكار مجردة قبل كل شيء. ولهذا فدراستها بمثابة إعداد للعقل الإنساني بقر بالوجود لله حيث إنها تنصص بيان أن الوجود ليس قاصراً على المادة وحدها وذلك أن المادة درجة من درجات هذا الوجود الذي يتنصص موحودات أخرى غير مادية. وليس ثمة حاجة لإثبات الوجود المادي المنظور أمام العقل الإنساني. الح لقد قرّر مسكويه أن دراسة هذه العلوم كلها شرط رئيسي لدراسة الفلسفة إذ لو وقف المرء عند واحد منها لما كان جديراً بأن يطلق عليه «الفيلسوف» بل كان يسمى آنذاك مهندساً أو طبيباً أو كيميائياً فحسب.

يقول مسكويه: واعلم أن الانسان إنما يدرك حقائق الأمور بنحوين وعلى طريقتين... الخ.

في هذه الفقرة يوضح مسكويه لنا بجلاء وسائل المعرفة الإنسانية حيث ذكر هنا الحواس والعقل فهو يرى أن الحس والعقل وسيلتان من وسائل المعرفة. وعنده أن الحواس كوسيلة للإدراك لا تتعلق بالإنسان كإنسان بل هي عامة في سائر الحيوانات الأخرى ولهذا فهي توجد له بحسبانه حيواناً حُساماً مدركاً فحسب، لكن ما يميز الإنسان وما يمتاز به عن سائر الكائنات الأخرى هو العقل الإنساني.

ويتحدث مسكويه في هذا الصدد عن أن الحواس ملاصقة لوجودنا منذ نشأتها وأن المحسوسات راسخة في النفس الإنسانية بحيث يعجز المرء عن تصفية العقل عن هذه المحسوسات وتطهيره منها. وهو يرى أن ما يميز الإدراك العقلي عن الإدراك الحسي هو أن الأول مجرد الكل ويستخلصه من الجزء فضلاً عن أن العقل قادر على إدراك ما ليس مادياً وهو يستطيع ذلك في غيبة المحسوسات وفي حضورها. بعبارة أخرى بينما يكون وجود المحسوسات شرطاً ضرورياً وأساسياً لكي يتم الإدراك الحسي نجد أن وجود هذه المحسوسات ليس شرطاً للإدراك العقلي وهذا هو أحد الفروق الأساسية بين العقل كقادرة على الإدراك والفهم والتصور وبين الحواس كوسيلة عادية تنفعل عن المحسوسات الخارجية.

يقول مسكويه: ولأجل ذلك إذا هممتا بإدراك العقل نفسه أو النفس الناطقة .

الخ

يتحدث مسكويه في هذه الفقرة عن صعوبة التمييز بين مدرك الحواس وبين مدرك العقل يتحدث عن صعوبة عدم انفعال العقل وتأثره بالحواس والمحسوسات. وهذا هو

السبب في أن العقل حينما يسعى إلى إدراك شيء معقول يلتزم له تشبيهاً وتمثيلاً وتصويراً على غرار المحسوسات رغم أن العقل أول من يدرك أن ما يعقله ليس كذلك ويرى مسكويه أما مهما فعلنا ومهما درّبنا العقل وعوّدناه على التعامل مع الأفكار المخدّعة في حد ذاتها كما يحدث في دراسة الرياضيات فإنه رغم ذلك لا يستطيع الأفراد حسه لا يستطيع أن يكون عقلاً حالماً مسيطراً بطريقة أو أخرى على صفة بالمحسوسات فمحسّس يعالج أنفسنا في تحصيل ذلك فلا تكاد تدعّن به مع إيجاب العقل إياه وهذه حالنا في تصور أشياء كثيرة تجري هذا المجرى وذلك كله لأنطباعنا بالحس وألفنا إياه منذ مبدأ كوننا.

يقول مسكويه: ... وذلك أن الحواس كلها وإن كانت تدرك محسوساتها بلا زمان... الخ.

في هذه الفقرة يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسية (من تحصيل الحاصل أن أشير هنا إلى أن الاعتقاد الذي كان سائداً منذ القدم هو أن الحواس تدرك محسوساتها بلا زمان فقد أثبت العلم الحديث غير ذلك فالحواس تستغرق برهة من الزمان لكي تدرك ما تدركه لكننا لا نلاحظ ذلك...) أعود فأقول: يتحدث مسكويه عن عيوب المعرفة الحسية هنا، فهو يرى في هذا الشأن أن المعرفة الحسية معرفة سيّالة أي متغيرة متقلّبة. ذلك أن الإدراك الحسيّ لكي يكون صادقاً ينبغي أن يكون (الحس) على علم بأحوال المدرك المحسوس ونحن نعلم أن المحسوسات متباينة فيما بينها سواء من حيث الكم والكيف ونعلم أن هذه المحسوسات قد تكون كثيرة ثم تضمحل وتلاشي وقد تكون صغيرة الحجم ثم تنمو وتكبر. كذلك نعلم أن هذه المحسوسات مركبة والمركب يمكن أن ينحل ويفسد... الخ، كل ذلك ذكره مسكويه لكي يخلص منه إلى أن المعرفة أو الإدراك هو حصول صورة المدرك في المدرك. فإذا كانت صورة المدرك الحسيّ الخارجيّ متقلّبة متبدلة وجب أن تكون المعرفة الحسية هذا حالها.

هذا فضلاً عن أن المعرفة الحسية ليست متقلّبة أو متغيرة لتغير أحوال المدرك فحسب، بل إنها أيضاً تتوقف على مزاج المدرك وحالته الداخلية وهذا نجد أن الناس متفاوتون فيما بينهم من حيث قدرة حواس كل منهم على التأثر بالمحسوسات الخارجيّة كما أنهم متفاوتون فيما بينهم حسب طاقة كل منهم وطبقاً لحالة كل منهم الذاتية، أي أن العوامل الذاتية الشخصية تدخل كعامل هام ورئيسي في كون المعرفة الحسية متقلّبة متغيرة

فقد يرى فرد أن الجو حار الآن بينما يرى آخر أنه معتدل وقد يقول ثالث إن الجو بارد. . . فمادام عساه أن يكون ؟ من المؤكد أن درجة حرارة الجو في ذاتها واحدة لكن تعبيرها وتقلبها يرجع إلى المقياس الذاتي طبقاً لكل فرد على حدة.

إن الطالب الحاد يرى أن الإمتحان سهل للغاية بينما يرى من لم يقرأ شيئاً عن المسح أن الإمتحان في غاية الصعوبة. هكذا الأمر فيما يتعلق بالمعرفة الحسية . . فقد يدرك شخص ما يعجز غيره عن إدراكه لتفاوت قدرة الحواس من فرد إلى آخر وقد يحكم شخص على أمر ما من خلال إدراكه الحسي له بغير ما يحكم آخر. . . وهذا يدل على أن المعرفة الحسية متقلبة ومتغيرة من فرد إلى آخر سواء رجع ذلك إلى طبيعة المدرك أم رجع إلى طبيعة المدرك وقد يرجع ذلك من جهة ثالثة إلى الطبعيتين معاً.

ونستطيع أن نضيف إلى ذلك أن الحس يعجز عن إدراك ما ليس مادياً. ذلك أن شعار الحواس هو:

كل مادي مدرك وما ليس مادياً أي ما ليس محسوساً بعضو من أعضاء الحس فلا وجود له. معنى هذا أن الحواس ليس من شأنها إدراك الكلبي وليس من شأنها إدراك المعقول الحاصل. وليس من سلطتها التمييز بين الصفات الموضوعية وبين الصفات الثانوية أو العارضة ولهذا لو اقتصرنا على الحس في إدراك كل شيء لكننا من الجاحذين الكافرين بغير الوجود المادي.

ثم إننا ندرك بحق أن العلم ليس علماً بالجزئي ولكن العلم علم بالكلبي. ولهذا ينبغي أن نتجاوز هذه الدرجة من المعرفة الحسية صاعدين منها إلى الدرجة التالية درجة العقل والتعقل.

يقول مسكويه:

. وأما المعقولات فإنها ثابتة أبداً. . . الخ، هنا نجد أن مسكويه بعد أن خلص من الحديث عن المعرفة الحسية وانتهى منها بدأ بذكر أهمية المعرفة العقلية وما تمتاز به عن المعرفة الحسية.

فهو يرى الكلبي ثابتاً غير متحرك لا يتفل من مكان إلى آخر غير متغير لأن الكلبي لا يسلب منه شيء ولا يضاف إليه شيء آخر إنه عال على الزمان وعال على المكان. . . ولهذا تأتي أهمية إدراك الكلبي وتأتي أهمية إدراك الوجود العقلي في الشيء وإدراك اللب

وإدراك الماهية وإدراك الخصائص الذاتية التي يشترك بها الموجود مع غيره من الموجودات الأخرى

ويرى مسكويه أن الوجود الكلي هذا نظراً لعلوه على المكان ومن ثم على الزمان فإنه خالده باق ولما كان هذا المعقول كذلك فإن الحس يحجر عن إدراكه لأن الكلي لا يخص موجوداً على حدة بل أنه يتعلق بمجموعة من الكائنات. ولما كان الحس لا يدرك إلا الجزئي وجب القول بأن هذا المعقول الكلي لا يدرك إلا بالعقل والمفعل وحده. ولكي يتم الإدراك الكلي بالعقل لا بد لهذا العقل أن يزيج من طريقه كل الأوهام والأشباح التي هلكت به من جرّاء العالم المحسوس. صحيح أن هذه الإزاحة أمر ليس هيناً لأننا المحسوسات ونعودنا عليها بحيث أضحت عادة لنا. ومعنى أن يتخلى المرء عن ذلك كله معناه أن يسعى إلى ولادة فكره جديدة كما يقول مسكويه ومثل هذه الولادة وإن كانت صيرة للغاية إلا أنها ليست مستحيلة كلية خاصة وأن الهدف منها هو السعادة الكاملة والمشاهدة الحقّة لجلال الله وجماله... الخ.

وإذا كان لنا أن نلخص ما ذهب إليه مسكويه في هذا الجزء المنصرم من حديثه قلنا إنه تحدث فيه عن أنواع العلوم:

- ١ - العلم الأسفل (الطبيعي).
- ٢ - العلم الأوسط (الرياضي).
- ٣ - العلم الأعلى (الإلهي).

كذلك تحدث عن درجتين من الوجود:

- ١ - الوجود المحسوس (الجزئي).
- ٢ - الوجود المعقول (الكلي).

ثم تحدث عن وسائل المعرفة فذكر منها:

- ١ - الحس (بدرجاته وأنواعه).
- ٢ - العقل (بدرجاته)

ثم تحدث عن الصلة بين الحس والعقل فذكر أن هناك تأثيراً متبادلاً بين الحس وبين العقل بحيث يصعب على المرء أن يجعل العقل مستقلاً بذاته وهذا أمر جائر لكنه ليس مستحيلاً

١٢٨ - اتفاق الأوائل على إثبات الصانع

من يقرأ من تاريخ الفلسفة ما يتعلق بأدلة وجود الله سوف يطلع أن العلامات قد جاءوا بأدلة متعددة ومتابة مثل الدليل الكوني على وجود الله والدليل الحلقى والدليل الغائي والدليل الرياضي . الخ، ومن جملة هذه الأدلة ما هو معروف الآن باسم دليل الإجماع أو إجماع الأمم وهو ما يشير إليه مسكويه هنا من اتفاق الأوائل على إثبات الصانع أي إجماع السابقين على الإقرار بوجود إله أو علة لهذا العالم .

ويمكن أن نذكر في هذا الصدد ما ذهب إليه ابن سهل البلخي من أنه لا يخلو لسان أمة من الأمم في أقطار الأرض وأقاليمها إلا وهو يسمونه بخواص من أسمائهم عندهم ومستحيل وجود اسم لا مسمى له .

صحيح أن هناك كما يقول مسكويه من جملة وجود الله وكفر به لكن هذا الفريق في عرف مسكويه لا شأن له وهو إذا قيس بالموحدين لا يمثل قطرة في بحر من الماء ثم إن هؤلاء الجاحدين قد بنوا كفرهم ووجودهم بالله على مقدمات خاطئة وكان أن جاءت النتائج خاطئة لأنها بنيت على أسس خاطئة .

ثم إن مسكويه يرى أن هذه الأخطاء راجعة إلى عدم الفصل بين مجال الحس وبين مجال العقل بحيث سعى هذا الفريق الحسي الاعتماد على الحواس في كل شيء، فكان إن حاول نيل الله بالحس فلم يجدوه فجحد وجوده لأن الله ليس مادياً لكي يدرك بالحس . وهذا يرجع إلى شوشرة الخيال والاعتقاد الجازم بأن المادة هي الكل في الكل وأن الحواس هي الوسيلة الوحيدة للمعرفة .

هنا يرى مسكويه أن هذا الفريق ينبغي عليه أن يدرك كما ذكر من قبل الرياضيات والمنطق والطبيعيات . وعليه أن يدرك تمام الإدراك أن العقل ومبادئه مختلفان عن الحواس ومجالها . صحيح أن ثمة تأثيراً متبادلاً بينهما، لكن لا ينبغي لمثل هذا التأثير أن يسلب العقل ميدانه أو أن يجعل المجال كله مباحاً أمام الحس فيصول فيه ويحول . إن ثمة حدوداً لكل منهما فلا ينبغي أن يسمى العقل إلى تحسيس المحسوسات بذاته بل ينبغي أن يستخدم في ذلك الحواس . كما لا ينبغي للحواس أن تدرك المعقولات بذاتها بل ينبغي أن تتخذ العقل وسيلة إلى ذلك

وهنا يركز مسكويه على ما سبق أن ذكره وأشار إليه من صعوبة فطام العقل عن صور

المحسوسات لأن العقل ألف ذلك منذ صباه أولاً ولأن تصفية المحسوسات عن العقل تحتاج إلى جلد ومثابرة ومجاهدة قد لا تتوفر لكثير من الناس أصف إلى ذلك من جهة ثالثة أن المصالح والريجات والعيول الشخصية قد تتعارض مع هذه التصفية فيعود المرء إلى الأمر الأسهل وهو الارتقاء في أحضان الحس والحواس.

ومن هنا قال مسكويه: كذلك حال كثير من أهل الطر تحملهم العادات واستقال ما ذكرته من نظام النفس عن أحكام الحس وصعوبة النظر بمجرد العقل لا سيما إن انصاف إلى ذلك حب غلبة وطلب رياضة فيردونه إلى الأمر الأسهل.

١٢٩ - برهان الحركة والمحرك

بعد أن أشار مسكويه إلى برهان «الإجماع» على وجود الله نجده هنا يعطي أهمية خاصة لنوع آخر من البراهين وهو البرهان الأرسطي الذي يعتمد على الحركة كوسيلة للبرهان على وجود الله بحبانه محركاً أولاً لا يتحرك.

وينبغي أن نذكر ونذكر في هذا الصدد أن أرسطو قد ذهب إلى أن الله بمثابة عقل خالص كله علم وجمال وكمال وأنه مدرك ذاته بذاته ولا تغيب ذاته عن ذاته ولا علاقة لهذا المحرك بالعالم وعند أرسطو نجد أن العالم المادي هذا يتحرك بالفطرة عن طريق ما أسماه أرسطو بحركة المشق حيث يرى أن حب الموجودات لله حب مغرور في جبلتها أي في فطرتها، فالله قد فطر الموجودات على حبه وعشقه والسعي إليه ومن ثم تتحرك هذه الموجودات عن طريق حركة المشق الغريزي وهي تلك الحركة التي يتحرك بها العالم بذاته نحو الله بينما نجد أن الله لا يحرك العالم بذاته بل يحركه عن طريق العرض لأن العالم لا يتحرك على إرادة الله ومشيته كما أنه لا يعلم عنه شيئاً.

وقبل أن نتحدث عن ضرورة وجود محرك لكل الحركات نشير إلى أن أنواع الحركات كما ذكرها مسكويه. فهو قد نص على أن الحركة المطلقة للأجسام الطبيعية هي ست. حركة الكون والفساد والنمو والنقصان والاستحالة والقلّة هذه هي أنواع الحركات.

والكون يقصد به الإيجاد والإحداث والتكوين.

والفساد التحلل والمدم

النمو: الريادة في الحرم (الرب) أقصد الريادة في الكم

النقصان الاصحاح أو تناقض حرم الموجود
الاستحالة حركة يقصد بها التعبير في الكيف أقصد الصفات
القلة المقصود بها الحركة من مكان إلى مكان آخر.

وعندما أن هذه الحركات كلها ترد إلى الحركة المكابية (الموضعية) إذ أنها شرط
لسائر الحركات الأخرى. فلا مصاد ولا تحول ولا ريادة ولا نقصان. إلا ويترتب عليه
خلل أي تغير في المكان والتغير في المكان هو حركة النقطة.

وحركة المكان هذه كما يقول أرسطو ومسكويه إما أن تكون حركة مستقيمة وإما أن
تكون حركة دائرية وهو يرى أن المستقيمة لها بداية ونهاية. أما الحركة الدائرية فهي حركة
أزلية أبدية (سرمدية). والحركة إما أن تكون كما يقول خارجة من المركز إلى المحيط.
وهذه هي الزيادة في الكم وقد تترتب عليها زيادة في الكيف وقد تكون الحركة من المحيط
إلى المركز وهذه هي حركة الاصحاح أو النقصان. واضح إذاً أن حركة النقطة تعد أهم
الحركات.

يبدأ مسكويه استدلاله على وجود المحرك الأول بالقول: إن كل موجود كلي يتحرك
لا بد أن يكون ساكناً وسكونه يقتضي حركة تسكنه وهذه الحركة لا يمكن تصورها كذلك
إلا من خلال السكون.

وقد بدأ هنا فقال: إن كل الأجسام الساكنة والمتحركة ينبغي أن نميز فيها بين محرك
وبين متحرك. وهنا نجد أن هناك حركات قسرية، وهي تلك التي تتم للوجود من الخارج
وأن هناك حركات أخرى ذاتية أو طبيعية وفي هذه الحالة الأخيرة ينبغي أيضاً أن نميز بين
المحرك وبين المتحرك إذ ليس صحيحاً أن الجسم يتحرك كله بذاته. فلو أن ذلك كان
صحيحاً لكانا إذاً بترنا جزءاً من الكائن الحي لكان هذا الجزء المقطوع يتحرك شأنه شأن
الجسم كله لكن هذا ليس صحيحاً كذلك لو أن الجسم يتحرك بذاته لكان ينبغي أن يظل
متحركاً حتى بعد خروج الروح أو النفس لكن الملاحظ أن حركة الجسم تبطل بعد الموت
فهذا يدل ويشير إلى أن المحرك (النفس) غير المتحرك (الجسم).

برغم ذلك ويؤكد أنه هو أن الإنسان كثيراً ما يكون نائماً ومع هذا يرد عليه هاتف من
الخارج يوقظه أي يحركه

المهم أن كل شيء يتحرك أو يسكن لا بد له من محرك يحركه لأن الشيء لا يمكن
أن يكون محركاً ومتحركاً في وقت واحد ومن جهة واحدة ولا يمكن أن يقال إن الأجسام

الحية كلها تتحرك دون أن تقتضي محركاً لأن هذه الأجسام الحية لم توجد نفسها ومن ثم فإن وجودها أي خروجها إلى حيز الوجود يقتضي محركاً أول في نهاية المطاف كما سرى الآن.

بعبارة أخرى أن حركة الكائنات الحية ليست حركة صادرة عنها ابتداء لذلك يجب القول إن كل متحرك وكل ساكن (لأن السكون بمعنى ما حركة) يقتضي محركاً . وهذا المتحرك إذا كان متحركاً بغيره وجب أن نبين له عن محرك آخر وهكذا إلى أن نصل إلى محرك أول غير متحرك.

وبلغت مسكويه النظر إلى أنه قد يعتقد البعض أن الجمادات لا تتحرك وليس هذا صحيحاً لأن هذه الجمادات إذا كانت حركتها من ذاتها وجب أن لا تكون البتة . ولما كان الواقع غير ذلك وجب القول أن حركتها ليست من ذاتها بل من الخارج ومن ثم تكون عن طريق محرك آخر وهكذا نجد أن الجمادات أياً تقتضي - كي تتحرك أو تسكن أو تجتمع أو تفرق - محركاً يحركها ولا يمكن أن تكون حركتها ابتداءً أن الشيء الذي يحرك شيئاً آخر إما أن يحركه مباشرة كما تحرك القدم الحجر مثلاً، وإما أن تحركه مع وجود عدة وسائط . فالتفس تحرك اليد واليد تحرك رافعة والرافعة تحرك حجراً . فبين تحريك النفس وتحريك الحجر وسائط إلا أنه مهما نظرنا إلى هذه الوسائط فلا بد أن تكون متناهية.

فلذا نظرنا ابتداءً من المتحرك وجدنا أنه للقول بعلة متحركة لا بد أن ننتهي عند علة . ولا يمكن أن يقال إن الوسائط لا متناهية وإلا لم نستطع أن نقول بأن للحركة علة وإذا نظرنا إلى المسألة من ناحية المتحرك وجدنا أنه لكي نصل إلى شيء يتحرك لا بد أن تكون الوسائط بين المتحرك الذي هو هنا أول وبين الشيء الذي نقول إنه في حركة نقول لا بد أن تكون متناهية وهكذا لا بد أن نصل إلى محرك لا يتحرك أو إذا تحرك فإنما يتحرك بنفسه^(١).

إن سلسلة العلل والمعلولات لا بد أن تكون متناهية حتى نستطيع أن نفسر الحركة كمعلول لعلة هي المتحرك لأن المتحرك لا يمكن أن يحرك ما يحركه إذا كانت الوسائط بين وبين ما يحركه لا متناهية.

يقول مسكويه: ويستلزم في هذا البحث أنه ليس محرم . . الح .

(١) عبد الرحمن بندي أرسطو، ص ١٥٧

بعد أن انتهى مسكويه من إثبات وجود محرك أول غير متحرك (الله) أشار هنا إلى إحدى صفاته وهي أن هذا المحرك لا يمكن أن يكون جسماً لاساً قد أوضحنا أن الأحسام تتحرك حركة قفلة وأوضحنا أنه ينبغي أن نميز فيما يتعلق بهذه الأحسام المتحركة بين المحرك وبين المتحرك. أي أن الأحسام كلها هي حادثة على من يحركها. ولما كان الوصول إلى محرك أول أمراً ضرورياً لتفسير حركة الأحسام وجب القول أن هذا المحرك ليس جسماً لاه لو كان جسماً لكان ينبغي - شأنه شأن هذه الأجسام - أن يكون متحركاً مثلها. وفي هذه الحالة كان ينبغي البحث عن محرك له لذلك فإن المحرك لا يمكن أن يكون جسماً.

ومما يرتبط بذلك أن الحركة كما هو معروف لا متناهية ولما كانت الأجسام محدودة متناهية أضحي من المحال أن تصدر الحركة اللامتناهية عن وجود متناه.

يقول مسكويه... وإذ قد تبين ذلك فقد علم أن الوجود في جميع الأشياء بالعرض وهو في المبدع الأول بالذات... الخ.

يربط مسكويه في هذا الفصل بين الموجود الممكن والحركة وبين الوجود الضروري والمحرك الأول الذي لا يتحرك فهو يرى أن لا شيء يوجد في هذا العالم وجوداً ضرورياً إلا الله وحده وما عداه فكلها موجودات ممكنة وقد توجد وقد لا توجد. قد نخرج إلى حيز الوجود وقد لا نخرج، ولن يترتب على عدم تحققها أو وجودها استحالة البتة. بعبارة أخرى نحن نستطيع أن نتصور العالم من غير هذا الإنسان أو ذاك وقد نتصور الكون دون هذا النبات أو ذاك الحجر... لكننا لا نستطيع أن نتصور العالم بدون الله أو بدون علته الأولى أو محركه الأول الذي لا يتحرك.

كذلك يربط مسكويه هنا بين الحركة وبين الوجود فمن حيث إن هذه الأجسام متحركة فهي موجودة ولما كانت هذه الموجودات تستمد حركتها من غيرها فإن حركتها من ثم تكون ممكنة لذاتها وأجبة بالله. والحركة والسكون بمثابة أكنان تلحق الموجودات أقصد بمثابة أعراض. ولما كانت هذه الأعراض ملازمة للأحسام وجب أن يكون حكم هذه الأحسام حكم الأعراض المحمولة عليها فإذا كانت الأعراض حادثة على الأجسام وتعتورها وجب أن تكون الأجسام كلها حادثة والحادث هو الذي يكون وجوده ممكناً والممكن أو الحادث أو المتحرك أو الجسم (والكل بمعنى واحد) يقتضي محركاً أولاً واحداً بذاته وجوده ضروري ضرورة مطلقة إذ يستحيل عليه تصور عدم وجوده وإلا ترتب على

هذا التصور مصاد العالم كله فإذا كانت الموجودات كلها تستمد وجودها من غيرها فإن المحرك الأول يستمد وجوده من ذاته . ولهذا فكل وجود يتوقف على الغير يمكن أن يروى بإرادة هذا الغير (أو يروى هذا الغير) أما كل ما يستمد وجوده من ذاته ولا يتوقف على كائن آخر فإن وجوده ضروري وواجب وسرمدي . ولذلك قال مسكويه وإذا كان الوجود فيه - كما قلنا - ذاتياً وليس يجوز أن يتوهم معدوماً فهو واجب الوجود وما كان واجب الوجود فهو دائم الوجود وما كان دائم الوجود فهو أدي .

ويستنتج من ذلك مسكويه أن الموجودات كلها إذا قيست بالله فإنها تكون ناقصة أو إن شئت قل إنها كلها تستمد كمالها من الله الذي هو كامل بذاته أو هو مصدر الكمال ولا يمكن أن يكون العرع أعظم من الأصل . ولا يجوز للمتناهي أن يفوق اللامتناهي في كماله لأن كمال اللامتناهي كمال ذاتي أما المتناهي فكماله لا من ذاته بل من غيره وكل وجود مفاد هو وجود ناقص وكل كمال ممكن كمال نسبي وليس كمالاً مطلقاً أو إن شئت ليس كاملاً في ذاته .

يقول مسكويه : كل متحرك فإنما يتحرك حركة طبيعية أو غير طبيعية . . . الخ .

في هذه الفقرة يعود مسكويه مرة أخرى إلى محاولة تأكيد القول بوجود الله حيث قسم الموجودات المتحركة إلى موجودات متحركة حركة طبيعية وموجودات أخرى متحركة بالقسر . وهذه الأخيرة لها محرك من الخارج أما الموجودات الطبيعية فرغم أن حركتها من الداخل إلا أنها أيضاً تسعى نحو هدف آخر تسعى إلى الكمال ، لأن الحركة تعمل ما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة . . . فالإنسان يتحرك إما لدفع ألم أو جلب منفعة وفي كلتا الحالتين يسعى إلى استكمال ذاته والمحافظة عليها .

والإنسان المتحرك هذا يتميز فيه بين الجزء المتحرك والجزء المتحرك ثم نصعد من الجزء المتحرك في الإنسان إلى موجود آخر حركته . بمعنى أن النفس إذا كانت هي المتحركة للجسم فإنها بدورها متحركة ولها محرك وقس على هذا كالفوس إلى أن تصل في نهاية المطاف إلى المحرك الأول الذي لا يتحرك .

١٣٠ - هذا المحرك الأول واحد

نحن نعلم أن الواحد له عدة معان أهمها في هذا الصدد أن يقال : الواحد هو ما لا يقبل القسمة وبهذا المعنى يكون الواحد شيئاً ما أو موجوداً ما لا يقبل الكم أو إن شئت لا

كم له فلا جزء من ثم ولا مقدار ولا أصغر ولا أكبر وهذا المعنى فإن الله لا كم له لأنه غير قابل لانقسام فهو لا أجزاء له صغيرة كانت أو كبيرة وإذا لم يكن لله كم فإنه لا يمكن تصور انقسام الذات الإلهية

وقد يطلق الواحد ويراد به انعدام الطير والمثيل والرتبة كما نقول الشمس واحدة والقمر واحد . الحج وبهذا المعنى يقول إن الله واحد من حيث الرتبة والشرف ومن حيث عدم وجود مد له لأن مفهوم الند أو الغد هو الشيء الذي يتعاقب مع الشيء على المحل الواحد ونحن نعلم أن الله لا محل له وما لا محل له فلا ضد له .

إن الله لو كان له ومثله أو شريك لكان: إما أعلى منه أو أقل منه أو مماثل له . ولا يصح أن يكون ثمة موجود أعلى من الله لأن هذا الأعلى هو المسمى باسم الله أو هكذا ينبغي أن يكون . أما إذا كان أدنى من الله فلن يكون جديراً باسم الألوهية . بقي أن يكون «مماثلاً» له وهذا أيضاً لا يجوز لأن الشيتين المتماثلين هما بالتاكيد متغايران ومتمايزان بوجه من الوجوه وإلا كانا موجوداً واحداً!!!

وهذا التمييز بينهما قد يرجع إلى صفات ذاتية لهما وقد لا يرجع إلى هذه الصفات الذاتية بل إلى المحل والزمان . ولكن هذا التمييز لا يمكن أن يرجع إلى صفات ذاتية لأن هذا معناه . أنهما ليسا متشابهين وقد قلنا أنهما متشابهان ولذلك إذا كانا متمايزين فإن هذا التمييز يرجع كما أشرنا إلى الأكوان إلى الزمان والمكان . . . الخ ، لكننا نعلم أن الله لا يجري عليه زمان ولا محل في مكان . . . لذلك كله فإن الله لا مثيل له .

ويركز مسكويه على أن الله خالق هذا العالم وفاعله ومن المستحيل أن يكون معلول واحد (العالم) معلولاً لفاعلين هذا من جهة . ومن جهة أخرى فإن فاعل العالم ليس له شبه لأننا في هذه الحالة سوف نميز بينهما على أساس الجنس والفصل وهذا أمر غير معقول لأن الله لا يحد كما أنه سبحانه ليس مركباً حتى ينحل إلى ما ركب منه . كما أن التركيب يقتضي فاعلاً له والله ليس له فاعل

ويتناول مسكويه بعد ذلك الإشكال الخاص بكيفية حدوث هذه الكثرة عن الله مع أن الله واحد بسيط . إن الفاعل يسمى أن يصدر عنه فعل واحد فكيف لنا أن نسر هذه الكثرة ١٩ .

إن هذه الكثرة لا ترجع إلى الآلات ولا إلى التركيب من أجزاء كثيرة ولا إلى أنه

يعمل في مواد مختلفة، (كالباز)... وينتهي مسكويه في هذا الصدد إلى أن الله يعمل أعماله كلها بذاته لكنه قد يعمل هذه الأعمال مباشرة وقد يعملها بواسطة. فهو سبحانه قد خلق آدم بذاته. لكنه سبحانه يخلق الفرد الآن عن طريق عدة وسائط لأن الله هو الماعل للكل والكل متعمل عنه لكن هذا الاعمال قد يكون مباشراً وقد يكون غير مباشر (عن طريق عدة وسائط).

١٣١ - في أنه ليس بجسم

يرى مسكويه شأنه في هذا شأن المتكلمين المسلمين أن الله ليس جسماً ولا يمكن أن يحل في جسم وذلك لأنه يرى أن الله لا يمكن أن يكون جوهراً إذا فهم من الجواهر التحيز. لأن الجواهر المتحركة هي تلك الجواهر التي لها صفات أساسية وأخرى عارضة بعبارة أخرى أن الجواهر لا تخلو عن الأكوان أي عن الحوادث ومن ثم فإن كل ما لا يخلو عن الحوادث ينبغي أن يكون حادثاً مثلها. ولما كان الله ليس حادثاً وجب أن لا يكون جوهراً متحيزاً أي لا ينبغي أن يكون جسماً.

ثم إن الجسمية كما نعلم تعني أن يتألف الموجود من جوهرين متحيزين أو عدة جواهر وفي هذه الحالة وجب البحث عن فاهلي لهذا التحيز كما يجب الاعتراف بأن العناصر المركب منها الشيء أقدم من الموجود الحاصل عنها. أضف إلى ذلك أن كل مركب يمكن أن ينحل أو يفسد أي يتحول من جديد إلى العناصر التي يركب منها والله ليس كذلك.

وقد ركز مسكويه هنا في إثبات عدم جسمية الله على القول: كل متحرك لا بد أن يكون جسماً وما لا يتحرك فليس بجسم ومن حيث إن الله ليس متحركاً فإنه من ثم لا يكون جسماً.

وواضح أن هذا برهان جدلي لأن المطلوب هو إثبات أن الله ليس جسماً قبل كل شيء حتى يتبين فيما بعد أنه ليس متحركاً أما أن يقال: نظراً لأن الله ليس متحركاً فإنه من ثم ليس جسماً فإن ذلك ليس برهاناً عقلياً ولكنه أقرب إلى المصادرة على المطلوب فضلاً عن أنه يتضمن الدور إذ أن المرء يتساءل هل الله جسم أم لا ؟ وتكون الإجابة هنا أنه ليس جسماً لأنه لا يتحرك وهذا يتساءل: لماذا لا يتحرك الله ؟ وتكون الإجابة لأنه ليس جسماً

١٣٢ - أزلية الله

الأزلي هو الذي لا يجري عليه الزمان والأزلي هو الذي لا بداية له . بهذا المعنى نريد أن نقول: إن الله قديم لا أول لوجوده لأن الله لو كان حادثاً افتقر وجوده إلى محدث يحدثه وهذا المحدث لا بد أن يكون له سبب وهكذا إلى ما لا نهاية . . لهذا ينبغي أن نقف هذه السلسلة من الأسباب والمسببات أو العلل والمعلولات عند سبب أول أو حلة أولى أو موجود أزلي هو الذي أحدث العالم .

ويؤكد مسكويه هنا على أن الله كما ذكرنا من قبل هو المحرك الأول الذي لا يتحرك . . . وفي مقابل ذلك نجد أن كل متحرك متكون محدث . وهذا المتكون لا يتم كونه إلا بحركة . . . لكن الله ليس متكوناً وليس حادثاً وليس مركباً من شيء لهذا فلا أول لوجوده سبحانه ، ومن ثم فإنه أزلي . . .

ولعل هذا هو السبب فيما ذهب إليه مسكويه من الله يصعب حده ومن ثم وصفه اللهم إلا من طريق الصفات السلبية كفولنا لم يلد ولم يولد ليس كمثله شيء لا تدركه الأيصار . وحتى الصفات التي يعتقد أنها إيجابية ترد إلى صفة السلب: فهو سميع لا كسمعا بصير لا كما تبصر قادر لا كالقادرين . . .

ورأى مسكويه في هذا أن الوصف الإيجابي يحتاج إلى مقدمات توجب البرهان . وهذه المقدمات لا بد أن تكون مقدمات أساسية للمبرهن . هذه المقدمات إذا وجدت وجد الموجود وإذا ارتفعت ارتفع الموجود . ولما كان الله كما قدمنا أول الموجودات فأتى لنا أن نبعث عن مقدمات ثبتت من خلالها الله ونصفه!!

يدعم ذلك ويؤكد أنه هذه الصفات التي يمكن أن نصف الله بها صفات مستمدة من واقعنا المحسوس المادي وهي الصفات الخاصة بالموجودات الحسية في حقه سبحانه؟ إن الله مغاير لكل الموجودات التي خلقها . في الجانب الآخر نجد أنه لا ينبغي أن يوصف أي موجود بصفات الله ومن ثم لا ينبغي أن نصف الله بصفة أي كائن مخلوق .

١٣٣ - إبداع الله للعالم

في نهاية القسم الأول من كتاب «العوز الأصغر» يتحدث مسكويه عن حدوث الأشياء عن الله أولاً ثم يتحدث ثانياً عن أنها حادثة لا عن شيء أي أنها مخلوقة من العدم .

أما عن حدوث الأشياء عن الله فنجد أن مسكويه هنا قد تأثر بمظرية الفيلسوف والصدور الأفلوطينية وهي تلك النظرية التي تقول بالجود الإلهي الأزلي وتحدث عن العقول العائصة عن الله حتى العقل الفعّال الذي يسمى العقل العاشر

وهنا نجد أن مسكويه يتحدث عن أحسام هذا العالم وأنها جواهر لكنها على وجه الدقة لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله لأن أجسام العالم وجواهره مؤلفة من مواد وصور وتركيب المادة والصور معاً أمر يرجع إلى الجوهر كجواهر. ولهذا وجب القول أن الله أحدث هذا المركب (الجوهر) بتأليفه من المادة والصورة. ولهذا فإن الجواهر لا تقوم بذاتها بل تقوم بالله ولو توهم فيض الباري بالجود منقطعاً عنه لحظة واحدة لثلاشي واضمحلت... إن تركيب الجوهر حركة وكل متحرك إنما يتحرك من محرك إلى أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك وأنه واحد أزلي سبحانه وتعالى...

أما عن إبداع الأشياء كلها لا من شيء فإن موقف مسكويه هنا غير واضح. فهو يتحدث عن عدم الأشياء وفسادها من حيث إنه يقصد عدم الصورة لا المادة. فهو يرى أن الأشياء المكونة إنما تبدل بالصورة فحسب. فأما الموضوع للصورة فلا يتبدل. أي أن المادة لا تتغير أما الذي يتغير فهو الصورة والأشياء تتمايز فيما بينها بصورها لا بموادها. ولا يقصد مسكويه بالصور هنا الصور المعقولة فحسب ولكنه يقول أيضاً بالصور الهيولانية على حد تعبيره.

فإذا كان الكون والفساد يعني حصول صورة جديدة للشيء وفساد أخرى فإن ذلك يعني عدم الموجود كله وفساده وخروج موجود آخر إلى حيز الوجود لأنه لا يمكن القول إن الصورة الجديدة تحمل فوق الصورة القديمة لأن المادة لا تتشكل بصورتين في وقت واحد ومن جهة واحدة. ولهذا فإن حدوث صورة جديدة هو حدوث من العدم كما أن فساد الصورة القديمة يعني عدمها.

معنى ذلك كله أن الموجودات التي لا توجد إلا من خلال أشكالها وصورها الهيولانية هي موجودات كائنة عائدة لموجودات محلولة لعلة واحدة أوجدتها لا عن شيء. لذلك فإن العالم حدث عن الله ومن ثم يكون الله قد أبدع الأشياء كلها لا عن شيء.

١٣٤ - رسالة الاعتبار لابن مسرة

سلام عليك ورحمة الله فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على سيِّه

وأسأله السداد في جميع الأمور^(١).

ذكرت - رحمك - أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يحد المستدل بالاعتبار من أسهل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الآسياء من الأعلى إلى الأسفل وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله^(٢).

اعلم - وفقنا الله وإياك - أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لمبادئ العقول التي هي نور من نوره ليصروا بها أمره ويعرفوا بها قدره فشاهدوا لله بما شهد به لنفسه وشهدت له به ملائكته وأولو العلم من خلقه ثم جعل - عز وجل - كلما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه معرفة بربوبيته وصفاته الحسنى. فالعالم كله كتاب حروفه كلامه يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم وأبصار قلوبهم تغلب في الأحاجيب - الظاهرة المكنونة المكشوفة - لمن رأى المحجوبة عن تلمهى وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا فهي مبلغ علمه ومجال فكرته ومتنهي همت فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينه. قال الله - عز وجل - : ﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء﴾ فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ومطلب للدلالة. وقال في أولياته المستبصرين الذين أثنى عليهم: ﴿... وينفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً﴾.

أجل والله لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلاً وأنه للجزء خلقه فاستعانوا - مع إقرارهم - من النار فقالوا: سبحانه ففينا عذاب النار.

وبه - عز وجل - وحض وكرّر ورغب في كتابه على التفكير والتبصر فوصل به وفصل وأبدى به وأعاد. حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم وبعث الأنبياء - صلاة الله عليهم وبركاته - ينشئون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابرون وبه يطلبون وعنه يسألون. قال: ﴿يدبر الأمر بمصل الآيات لعلكم تلقاه ركنكم توقون﴾، وقال: ﴿حتى إذا جاءوا قال أكذبتكم بآياتي ولم تحيطوا بها علماً أم ماذا كنتم تعملون؟﴾ فئات الرسل عن أمر الله تعالى وافتتحت بالأعظم فالأعظم والأول فالأول في الصفة فدلّت على الله عز وجهه وعلى

(١) من رسائل الاعتبار لآب مسرة

(٢) المصدر السابق

صفاته الحسنى وكيف بدأ وأنشأ واستوى على عرشه وكسبى ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك وأمرنا بالاعتبار لذلك وأشار إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ااعِدُوا رَبَّكُمْ الَّذي خلقكم والدين من قللكم لعلكم تتقون﴾ الَّذي حمل لكم الأرض فراشاً والسماء ساء وأمرل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم﴾ وقوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتقوا ربكم الَّذي خلقكم من نفس واحدة﴾ وقوله: ﴿إن الله فائق الحب والنوى يحرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي﴾ وقال: ﴿وهي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أعلاماً لنبصرون﴾.

فالعالم وعلاقته كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى والمترقي من الأسفل إلى الأعلى فهم يترقون يتصعد العقول مقامهم سفلأ إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا: فإذا فكروا أبصروا وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكمت الرسل عليهم السلام وعلى وما وصفوا به الحق عن الله وأنه متفق متصادق لا اختلاف فيه من حيث ما إنيته فهو هو.

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقهم ووجدوا البأ موافقاً للاعتبار لا يخالفه فتعاوض البرهان وتجلي اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان.

في هذه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتب النور الذي لا يطفأ أبداً وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المتقربون من ربهم ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم وعانوا الغيب بأبصار قلوبهم وعلموا علم الكتاب فشهدت قلوبهم له أنه الحق. قال الله تعالى:

﴿أفمن يعلم إنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولو الأبواب﴾ الذين يولفون بمعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ إلى قوله: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾.

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله: ﴿ويقول الذين كفروا لست برسلاً قل كفى بالله شهيداً بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب﴾.

ولا يصل شر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الحير بالاعتبار وبحقق السماع بالاستبصار - جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة ووجوده شتى

كلها تنصفي إلى محرج واحد فمن ذلك أن يطر السطر إلى إحدى الثلاث الحيوان أو السات أو الموات فطر إلى السات فرأى عوداً مواناً لا حياة به وطر إلى حركة العذاء فيه متدعة إلى أعلى من أسفله معصلة على أقسام قد عديت عليها فلا تعدوها من صروب محتلة عود وقشر وورقة وبوارة وثمره وبوابة وطر إلى ذلك العذاء فإذا هو صاعد علواً وأحد عرصاً فقال إن طبيعة الماء تتحرك سعالاً فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة موجب ثم شيء آخر أزال الماء عن طبيعته التي هي ضده فلم يعد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء.

ونظر إلى تقسيم ذلك العذاء وتعديله على محاربه ومستقره، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب وغصن رطب وورقة رخوة وثمره لينة ونواة لطيفة وقشر ونيات ونوارة مختلفة الألوان والمحسمات والطعوم والأرباع تسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل فعلم أن الماء والنار ليس معهما إلا الهواء والأرض. فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الأربعة من التفصيل شيئاً ولا للتقلب عن طبيعته هذه العجائب والتصاريف المختلفة شيء ونظر إلى الماء والنار والأرض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها فوجب مؤلف بين هذه الأضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبيعها إلى الائتلاف الذي هو خلاف ذاتها ووجب مفسم لهذا الغذاء في طبائعهما ووجب مفصل لهذا الغذاء محيل لهذه الضروب على أطوارها فوجب أن المؤلف لهذه الأضداد المتنافرة والمسلكت لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة والمحيل له إلى هذه الأنواع المثلثة، ليس بلدي ضرورة ولا طينة محصورة كهذه المطبوعات لأن الطبيعة المحصورة الواحدة لا يحى منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ولون واحد لأن الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة.

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة ونظر إلى الأرض فانتفت منها ونظر إلى النار فانتفت منها وإلى الهواء فانتفى فاضطره السطر إلى أن يجاوز بفكره هذه الأشياء طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته العطرة سواها وأد يعر بصير قلبه إلى ما وراءها إذ وجب أن يكون المؤلف لها في احتلامها المصروف لها عن طبائعهما فوقها ومحيطاً بها وأعلى منها وأكر فارقت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى فقال لعل هذا منتهى هذه الطابع. فإذا هو فوق السماء ساء دلت عليها الأملاك المسحرة بما فيها من الشمس والقمر والحووم إلى سبعة أملاك ظاهرة للعيان فلما اعترها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة

دات أحرأ وبهايات وحركات مرمومة مسحرة لا تصرف فيها ولا تعدو طرائعها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من سات الأرض قد لزمها من التأليف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء فوحت الشهادة بالقطرة أن المدر لها فوفها ومحيطاً بها قلما حال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك وحد في الأسفل شيئاً حاسماً هو أشرف من هذه الأربعة وأرفع وهي الروح الحيوانية المتصرفة دات السمع والبصر والحركة والعلم فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي أرى سائر الأشياء تبعاً لها وأرى كل شيء فوفها في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني ونقلته وأحاطت بظاهره وباطنه.

فقال هذا فلك محيط فلك النفس عالم النفس فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائماً محيطاً موجوداً لحسن القطرة فوق السماء السابعة ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بنقالها وعظيم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علواً ولا يمكن في شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات قال - عز وجل - إثم أرجع البصر كرتين ينقلب يرجع الناظر ببصره فإذا هذه النفس الروحانية التي هي أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو ما لزم هذه الطبائع المؤلفة التي هي مجزأة في الحيوان مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها محصورة في نهاية لا تجاوزها مرمومة بزمان التسخير والعبودية والذلة موسومة بسمعة المعجز. قد جعل لها قوة لا تجاوزها عاجز عما وراءها.

وإذا بالأفان تأخذها من حيث لا تعلم ولا تمنع فهي تنام وتذهل وتالم وتالم وتسر وتحنن وهي مع ذلك في تنشؤ من صغر إلى كبر وترجع من شبة إلى هرم فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الأعلام الدالة على المملوكة والعبودية. فلما وجب على هذه النفس المتفصلة من النفس الكبرى ذلك وجب أن ذلك لاحق لأصل الشيء حكيم واحد ضرورة فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتدليل والمعجز ما لزم ما تحتها ولزم انحصار العاية والحد طائفتها (طاقاتها) المحدودة وحملها إياه ووجد على هذه النفس مع تصرفها رماً لم يهمل عنها مع فصلها على ما لا تصرف تصرفها. قد جعل لتصرفها عايات إذا انتهت إليها أقرت بالمعجز ورجعت خاسرة مفرة وأنتها حواطرها نوابها من قبل غيرها

وحدث آثار التسخير والملك بينة فيها معلم أن فوقها غيرها وانثنى لذلك الحير أثراً
 في السلي يستدل به توحد هذه النفس إما ذاتها الحركة والانقياد للعقل فإنها مأمورة
 ووجدت قائمة بالحركة والحياة دون أن تكون ذات عقل فتكون حيث مسلوحة الاختيار
 والتصرف وهي قائمة بالحركة والحياة معلم أنها والعقل سيات وأن الحركة والحياة من ذاتها
 وأن العقل مركب فيها من فوقها هو يملكها ويصرفها ويقلب حركتها ويزن لها إرادتها
 ويحملها على اختيارها فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف.

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لما هي أعلى منها وأشرف
 من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفي العالم المحمول عليها وعنها يكون الفهم والعلم
 والبصائر والبرهان كله فقالوا هذا ملك العقل عالم العقل فوجدوا مكان العرش وموضع
 المقادير العليا والمشيئة الكبرى فسبحان الله رب العرش العظيم.

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية محصور معها
 قد أخذ حدودها وزمامها وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءه وإذا
 به ينشوع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر وإذا الآفات تأخذها والحواطر تقع به من غير
 ذاته ومن حيث لا يعلم فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه بينة عليه وإذا
 فوقه مدبر قد جعل له قدراً وغاية وحداً وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض من حيث
 لا يعلم فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكاً له ولجميع ما تحته إذ جميع ما تحته دونه.

فتنظر في ذلك المالك الأعلى . أمحدود هو كما أن يعلم بحدوده مطالباً للعلم كما
 طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بأثاره وآياته النازلة على العقل
 وعلى ما تحته نزولاً لا يمتنع منها شيء . فلم يجده مباشراً لشيء إذا لم يكن فوق العقل
 شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة فلما ارتفع - المتعالي الأكبر - عن مباشرة الحدود
 وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود ووجب له إحاطة فوق كل إحاطة وعلو فوق
 كل علو فخرج بذلك عن الأوهام إد الأوهام هي العقول المحثلة للأشياء المتمثلة للأمثلة
 والعقول محدودة فما كان فوق المحدود مطابقاً له عالياً عليه محتوياً له فلا يمكن أن يكون
 المحدود يحويه ولا يحيط به ليأتلف القول والحق ولا يختلف.

فوجب من ذلك أن المتعالي لا مثال له ولا نهاية له ولا بدء له ولا جزء له ولا غاية له
 فلا دخل في وحدانيته وعظمته تعالى الملك الأعلى وارتفع عن الحس كله إلا بالراهي

الدالة عليه والآثار التي رسمها في برئته شاهدة له بربوبية مقام الوجود به اضطراراً في
حسن العقل مع عدم المثال والجنس وشهد الطر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم
بنفسه إلا بغيره وتبين أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يبق هو
أيضاً بنفسه .

فوجب من كل بحث وكل جهة وجور اضطرار الشيء لأفعاله عقلاً ولا مخرج لدى
عقل منه رباً ملكاً أو لا مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثلته شيء ولا يشاكله مما خلق شيء قد
باين كل ما خلق بالذات والحال وهو مع كل شيء بالأزمنة والعلم والظهور أظهر الأشياء
كلها إليه إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بفضه الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى
الأعلى الذي هو الحق الأقصى فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره ليس من ذاته
ويحد به من العقول مثل ما وجد ما تحته من الفقر إليه ؟ فحينئذ وجدت ربك وخالفك
فلفقت بنفسك وأبصرته ببصيرتك وطالعت ساحة قربه بتركك إليه من السبيل الذي فتح لك
نحوه . فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه ومحصوراً في إحاطته مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره
قائماً على نهاياته ، مضطراً إلى إرادته ومشيته لا حاكم فيه غيره ولا مسلك فيه لشيء دون
ذاته - سبحانه - الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق الذي يمسك
السموات والأرض أن تزول الفعال لما يشاء وتعالى علواً كبيراً .

فهذا مثال من استدلال الاعتبار وهو الذي دار عليه وابتغاه المنتظمون المسمون
بالفلاسفة بغير بنية مستقيمة فأخطأوه وفصلوا عنه فتأهوا في الترهات التي لا نور فيها وإنما
رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه أو وجدوا رسمه إشارة من نبوة إبراهيم - صلى الله عليه
وسلم - في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه فأرادوا تلك السبيل بغير بنية
فأخطأوها .

وجاءت الأنبياء - صلوات الله عليهم - فقالوا : إن ربكم الله الذي خلقكم والذين
من قبلكم واحد حتى لا شريك له ليس كمثلته شيء وهو أعظم من كل شيء وهو المحيط
بكل شيء لا تأخذه الأقطار ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار لأنه لا نهاية له ولا بداية وهو
الأول قبل كل ذي عاية وذوي نهاية وكل شيء دونه محدث محدود مفصل بذلك .

فأول ما خلق العرش والماء ، وكتب في عرشه جميع مقاديره وقضائيه وما تجري عليه
إرادته . فليس في العالم إرادة لغيره ولا شيء إلا بإذنه وهرشه محيط بالأشياء كلها عال

فوقها زام لها، وتحت ذلك كرسبه الذي وسع السموات والأرض وهو حاضطها وقبمها دون كلفة مباشرة.

وإنه استوى معلًا فوق العرش وهو أقرب إلى كل شيء من نفسه مع تعاليه وتقدمه وإنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه في ستة أيام وجعل فيها سراجاً وقمرًا منيرًا وبحرماً سايحة في أفلاكها مسخرة على تقدير لها بوزن موزون لا يسبق شيء منها شيئاً وإنه خلق الأرواح كلها مما ثبتت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون.

وإنه جعل كل شيء خلقه في سمواته وأرضه آيات دالة عليه شواهد بربوبيته وعظمته وحكمته وعدله ورحمته وأسمائه الحسنی.

من فكر واعتبر منبياً إلى ربه وأبصر ذلك في نفسه وفي كل شيء في هذا العالم معه وأن كل شيء فغير إليه مضطر إلى ما عنده وهو قيمه وممسكه لولا هو هلك وبطل وهمد.

ثم قصوا وتابعوا وشعبوا ويئتوا من سائر صفاته الحسنی وأسمائه الحسنی ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله وشهدت بجميعة الآيات ونطقت به يشهد بعض ذلك لبعضه ويدل أوله على آخره وآخره على أوله ويمضد ظاهره باطنه وباطنه ظاهره.

كلما ازداد المحبر نظراً ازداد بصراً وكلما ازداد بصراً ازداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً.

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلاً إلى الأرض فوافق - الاعتبار الصاعد - من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء لا فرق.

ولم يأت نبا عن الله بيناً إلا وفي العالم آية دالة على ذلك النبا وليس في العالم آية دالة على نبا إلا والنبوة قد تبأت به ونبئت عليه إما تفصيلاً وإما مجملاً. فلما اتفق البرهان وتصادق النبا الموصوف به بالآثار المفهوم لزم العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة) حاصرة له محيطه به عالية عليه إن غفل عنها ورام الخروج من حوزتها خرج عن الكشف كله فلم يكن له ماوى إلا البار السفلى لانقطاعه عن ولاية الله وإن تمسك بها وترقى في أسبابها اقترب من الله المعين واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى على القدمين ويثبتوا في جوار الله تعالى الذي كنف فيه أوليائه الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته.

وعلمت بهم الهمم العالبة السامية إلى وجود ربهم والساكنة إلى الأمل المأمود لهم

بوعد الصديق الذي كانوا يوعدون فيؤمناً للمغالين الذين كانت أمينهم في خطأ من ذكرى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفصل العظيم.

١٣٥ - الهية والأنس

من المصطلحات التي لها دلالتها عند الصوفية: القبض والبسط والخوف والرجاء والهيبة والأنس.

وهذه المصطلحات تعبّر عن قسم هام من الأحوال عندهم. ويرى الصوفية أن الخوف والرجاء حالان يعبران عن توقع حدوث شيء في المستقبل.

أما القبض والبسط فإنهما وإن كانا يشبهان الخوف والرجاء إلا أن ما يميزهما من الخوف والرجاء أنهما يعبران عن معنى حاصل في الوقت (الآن) فصاحب الخوف والرجاء تعلق قلبه في حالته بأجله. وصاحب القبض والبسط أخذ وقته بوارد غلب عليه في حاجله^(١).

وعند الصوفية أن الهية ناشئة من القبض الذي هو ناشيء من الخوف أما الأنس فهو ناشيء من البسط الذي هو ناشيء من الرجاء لأن من خاف الله وعرف تقصيره في حقه تعالى انقبض قلبه وبقي مشغولاً بالله فيحصل له الهية منه ومن أمل وصوله إلى غير انبسط قلبه وبقي مشغولاً بالله فيحصل له الأنس به فالخوف يؤدي إلى الرجاء والقبض يؤدي إلى البسط والهيبة تؤدي إلى الأنس. فإذا خاف الإنسان من شيء أخذ يفكر فيه ويشغل نفسه به. وهنا الصوفي يتفكيره في الله وانشغاله به وذكره له بصفة دائمة إنما هو في القيمة قد انس بالله لأنه يشعر أن الله دائماً معه أينما ولى وجهه.

ولقد قال السري السقطي يبلغ العبد إلى حد لو ضرب وجهه بالسيف لم يشعر. وقد ذكر الجنيّد أن الأنس ارتفاع الحشمة مع وجود الهية وهذا هو ما حدث مع سيدنا إبراهيم - عليه السلام - حينما سأل ربه قائلاً: أرني كيف تحيي الموتى. كذلك يشير الصوفية إلى موقف سيدنا موسى - عليه السلام - من ربه حينما قال له: أرني انظر إليك فهذا عندهم يدل على حال الأنس والهيبة التي وضعهما الله في قلب كل من إبراهيم

(١) الرسالة. ص ٣٣

وموسى فالأس هنا انساط المحب إلى المحبوب. وقد قال أبو سعيد الخرار: الأس مجادة الأرواح مع المحبوب في مجالس القرب

١٣٦ - القرب

يقول الإمام الفشيرى ما نصه: أول رتبة في القرب القرب من طاعته والاتصاف في دوام الأوقات بمبادته وأما البعد فهو الندنس بمخالفته والتجافي عن طاعته فأول البعد بعد عن التوفيق ثم بعد عن التحقيق بل البعد عن التوفيق هو البعد عن التحقيق.

قال - صلى الله عليه وسلم - مخبراً عن الحق سبحانه ما تقرب إلى المتقربون بمثل أداء ما افترضت عليهم ولا يزال العبد يتقرب إلى بالنوافل حتى يحبي وأحبه. فإذا أحبه كنت له سمعاً وبصراً، في يصر ويى يسمع، قرب العبد أو لا قرب بإيمانه وتصديقه ثم قرب بإحسانه وتحقيقه وقرب الحق سبحانه ما يخصه به من العرفان. وفي الأخرى ما يكرمه به من الشهود والعيان وفيما بين ذلك بوجوه اللطف والامتنان. ولا يكون قرب العبد من الحق إلا ببعد عن الخلق. وهذه من صفات القلوب دون إحكام الظواهر والكون. فقرب الحق سبحانه بالعلم والقدرة عام للكافة وباللطف والنصر خاص بالمؤمنين. قال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾، وقال الله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾ وقال: ﴿ثَلَاثَةٌ أَلَا هُوَ رَبُّهُمْ﴾^(١).

يقول شهاب الدين السهروردى الساجد إذا أذيق طعم السجود بقرب لأنه يسجد ويطوي بسجوده بساط الكون: ما كان وما كان يسجد على طرف رداء العظمة فقرب.

ومن الواضح هنا أن القرب ليس قرباً مكانياً بل هو قرب روحاني خاص بالوجود الإلهي الذي لا يخلو منه مكان والذي لا يوجد في مكان. إن القرب إنما يتمثل في امتثال العبد لله دائماً في كل خطوة يخطوها بحيث يدرك أن الله أقرب إليه في كل آن من حبل الوريد وأنه سبحانه معه إذا شاء بعيد عنه إذا شاء. فقرب الله للعبد ووقوفه معه دائماً إنما يرتبط بتقرب العبد لله كما أن بعد الله سبحانه عن العبد مرتبط أيضاً بعدم طاعة العبد وعدم مراعاته لحقوق الله يقول أبو الحسين الورى أما القرب بالدات فتعالى الملك العظيم عنه وإنه متدنس عن الحلود والأقطار والنهاية والمقدار. ما اتصل به مخلوق ولا

(١) الرسالة ص ٤٢

انفصل عنه حادث مسروق جلت الصمدية عن قبول الفصل والوصل. ففرت هو في معته محال وهو مد إلى الدوات وقرب هو في معته واجب وهو قرب بالعلم والرؤية. وقرب هو جائر في وصفه يخص به من عباده وهو قرب الفعل باللفظ وقد قال الشاعر في هذا الصدد.

وكم من بعيد البدار وهو مواصل وأحمر داسي السدار وهو بعيد

ونسوق هنا حكاية توضح لنا حال القرب، فيحكى أن شيخاً من شيوخ الصوفية كان يميل بصفة خاصة إلى أحد تلاميذه ومريديه.

فسألوه عن السبب في ذلك. وقبل أن يجيبهم عن سؤالهم أعطى كل واحد منهم طائراً وطلب من كل واحد منهم أن يذبحه في مكان لا يراهم فيه أحد. فعادوا جميعاً وقد ذبح كل واحد منهم طائره ما عدا هذا التلميذ المقرب إلى الشيخ حيث قال لأستاذه أمرتني أن أذبحه بحيث لا يراه أحد ولم يكن موضع إلا والحق سبحانه يراه فقال الشيخ لهذا أقدمه عليكم.

كذلك نذكر هنا ما قاله يحيى بن معاذ أن أبا زيد قال له ادخلني الحق سبحانه في الفلك السفلي فدورني في الملكوت السفلي وأراني الأرض وما تحتها إلى الثرى. ثم أدخلني في الفلك العلوي وطرق السموات وأراني ما فيها من الجنان إلى العرش. ثم أوقفني بين يديه. فقال: سلني أي شيء رأيت حتى أحبه لك فقلت: ما رأيت شيئاً استحسنته فأسألك إياه فقال: أنت عبدي حقاً تعبد لأجلي صدقاً^(١).

١٣٧ - الحياء

يعد الحياء من الأحوال التي يضعها الله في قلب المؤمن العارف به فيدعنه له ويرتبط به.

والحياء - كحال - معناه أن العبد يخشى الله في كل وقت بحيث لا يقدم العبد على عمل أي شيء يغضب الله. لأن العبد إنما يخلع منه سبحانه إن فعل فعلاً لا يوافق عليه أو يثير عصبه ثم إن الحال أيضاً يعد تعظيماً لله وإجلالاً له ومسبب الحياء في قلب العارف بالله

(١) الباقى ص ٣١٨

واصح إذ أن الصوفي قد أحب الله واشتاق إليه وقرّب منه وقطع عدة مقامات وهو قاب قوسين أو أدنى من لقاء الحب فكيف يلقاه دون خجل أو حياء منه ثم إن الصوفي يدرك موضوعه من الكون إدراكاً جيداً ويدرك في نفس الوقت موضوع الله من الكون وسلطته وجبروته وعظمته. ومن أجل هذا قلله العزّة جميعاً له الحكم وله الأمر وله التدبّير ولنا نحن الطاعة والتعبد في حياء وخجل وأدب. وقد قال رسول الله. الحياء من الإيمان فلا إيمان لمن لا حياء له.

كذلك قال الرسول الكريم: استحيوا من الله حق الحياء، قالوا أنا نستحي يا نبي الله والحمد لله. قال: ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياء فليحفظ الرأس وما وهى وليحفظ البطن وما حوى وليذكر الموت والبلى. ومن أراد الآخرة ترك زينة الحياة الدنيا فممن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياء.

قال ذو النون المصري: الحياء وجود الهيبة في القلب مع وحشة ما سبق منك إلى ربك. وقال أيضاً: الحب ينطق والحياء يسكت والخوف يفلق^(١).

وقال السري السقطي: إن الحياء والأنس بطرقان القلب فإن وجدا فيه الزهد والورع حقاً وإلا رجلاً.

وذهب أبو سليمان الداراني إلى أن العباد عملوا على أربع درجات على الخوف والرجاء والتعظيم والحياء وأشرفهم منزلة من عمل على الحياء لما علم أن الله تعالى يراه على كل حال استحي من حسناته أكثر مما يستحي العاصون من سيئاتهم^(٢).

ويحكى هنا أن قوماً مروا بالبادية فرأوا رجلاً نائماً فأبفظوه وقالوا له ألا تخاف النوم في هذا المكان الموحش؟ فكان جوابه عليهم: أنا أستحي منه أن أخاف غيره ثم تركهم وعاد إلى نومه.

١٣٨ - الصحو والسكر

يقول القشيري الصحو رجوع الإحساس بعد الغيبة والسكر غيبة بوارد قوي والسكر أقوى من الغيبة من حيث أن السكران قد غاب عن الحس تماماً أما الغيبة وإن

كانت نوعاً من السكر إلا أنها ليست مسكرةً كاملاً. ثم إن العية قد تكون للمعاد ما يعلب على قلوبهم من موحب الرغبة والرهبة ومقتضيات الحوف والرجاء والسكر لا يكون إلا لأصحاب الموحد فإذا كوشف المعد بعمه الحمال حصل السكر وطاب الروح وهام القلب^(١)

وعن السكر يقول شهاب الدين السهروردي . السكر استيلاء سلطان الحال والصحو العود إلى ترتيب الأقوال وتهذيب الأفعال^(٢).

أما الواسطي فقد ذهب إلى أن مقامات الواصلين أربعة: الذهول ثم الحيرة ثم السكر ثم الصحو كمن سمع بالبحر فدنا منه ثم دخل فيه ثم أخذته الأمواج فعلى هذا من بقي عليه الشر من سرمان الحال فيه . فعليه أثر من السكر . ومن عاد كل شيء منه إلى مستغره فهو صاح فالسكر لأرباب القلوب والصحو للمكاشفين بحقائق الغيوب .

ويذكر الصوفية هنا قول الله ﴿فلما تجلّى ربه للجبل وخر موسى صعقاً﴾ ، فالسكر حال يذهب فيه الإنسان عن نفسه كلية وعن نفسه كلية وعن كل ما يحيط به . ذلك أن الصوفي وقد قرب من نهاية الطريق بدأ بذوق الكأس الإلهي (التجلي والكشف) الذي بدأ يظهر له بعض اللحظات . ويقول القشيري : إن أول ما يحدث هنا هو أن يبدأ الذوق ثم يلي الذوق الشرب ثم الري . فصفاة معاملاتهم بموجب لهم ذوق المعاني ووفاء منازلاتهم بموجب لهم الشرب ودوام موصلاتهم يقتضي لهم الري ، فصاحب الذوق متساكر وصاحب الشرب سكران وصاحب الري صاح ومن قوي حبه تسرمد شربه . فإذا دامت تلك الصفة لم يورثه الشرب سكرأ . فكان صاحباً بالحق فانياً عن كل حظ لم يتأثر بما يرد عليه ولا يتغير عما هو به . ومن صفا سره لم يتكدر عليه الشرب ومن صار الشراب له غذاء لم يصبر عنه ولم يبق دونه^(٣).

وقد سئل العارف بالله أبو الحسن الشاذلي عن شراب الحب وكأسه ومن الساقى وما الذوق وما الشراب وما الري وما السكر وما الصحو . فكان جوابه الشراب هو النور الساطع عن جمال المحبوب . والكأس هو اللطف الموصل إلى أغواء القلوب . والساقى هو المتولي الخصوص الأكبر والصالحين من عباده وهو الله سبحانه العالم بالمقادير ومصالح أعبائه

(٢) الياضي ص ٣٨٥

(١) الرسالة ص ٣٨

(٣) الرسالة ص ٣٩

فمن كشف له عن ذلك الحمال وحظي بشيء منه مفسداً أو مفسباً ثم أرحى عليه الحجاب فهو الدائق المشتاق ومن دام له ذلك ساعة أو ساعتين فهو الشارب حقاً ومن توالى عليه الأمر ودام له الشرب حتى امتلأت عروقه ومفاصله من أبوار الله تعالى المحرونة فذاك هو الري وربما غاب عن المحسوس والمعقول فلا يدري ما يقال ولا ما يقول فذاك هو السكر^(١).

١٣٩ - الفناء والبقاء

الفناء بوجه عام عند الصوفية هو سقوط الأوصاف المذمومة أما البقاء فهو قيام الأوصاف المحمودة به ونحن نعلم أن الإنسان مكوّن من نفس وجسم: النفس من عالم الأمر والجسم من عالم الخلق وهذه النفس لها قوى: منها ما هي مرتبطة بالبدن ومنها ما هي مستقلة عنه. وتظهر الإنسان يتم بالقضاء على النفس الغضبية والنفس الشهوانية والأمانة بالسوء. والصوفي في عبوره طريق التصوّف لا بد وأن ينتهي إلى الفناء والبقاء والمقصود بالفناء هنا أمران: أن يفنى العبد أي يتخلص من صفاته الفانية صفاته الذميمة التي ترتبط بالبدن وتخضع له. إن عليه أن يتخلص من ناسوكيته. أما الأمر الثاني الذي يقصد بالفناء فهو سعي العبد بعد أن فني عن الصفات السيئة أن يفنى في الذات الإلهية ويتوحد معها لأنه قد فني عن الحجب التي كانت تمنعه من هذا الفناء.

ويرى الصوفية أن هذا الفناء لا يتم إلا من خلال البقاء. والبقاء هنا شأن شأن الفناء له معنيان: المعنى الأول أن يبقى الصوفي على الصفات والخصال الحميدة التي تمكنه من الوصول والاتصال. وهذه الصفات ترتبط بالنفس المطمئنة. كذلك فإن البقاء يعني أن يبقى الصوفي بعد أن فني في الذات الإلهية أن يبقى فيها وبها وأن يحيا بها وفيها وأن لا يفارقتها البتة وهذه هي غاية الغايات عند الصوفي كما سبق أن أشرنا.

يقول القشيري: اعلم أن الذي يتصف به العبد: أفعال وأحلاق وأحوال فالأفعال تصرفاته باختياره والأحلاق جلة فيه ولكن تتغير بمعالجته على مستمر العادة والأحوال ترد على العبد على وجه الابتداء فمن ترك مذموم أفعاله سلس الشريعة يقال إنه هي عن

(١) الباقى ص ٣٨٨ - ٣٨٩

شهواته فإذا فني عن شهواته بقي بنيتة وإحلاصه في عوديته ومن زهد في دنيا بقله يقال في عن رعبته فإذا في عن رعبته فيها بقي بصدق إباتته ومن عالج أخلاقه فنعى من قلبه الحسد والحقد واليحل والشح والعصب والكر وأمثال هذا من رعونات النفس يقال في عن سوء الخلق فإذا في عن الأفعال والأخلاق والأحوال فلا يحور أن يكون ما في عه من ذلك موجوداً وإذا قبل في عن نفسه وعن الخلق فعبسه موجودة والخلق موجودون ولكنه لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر فتكون نفسه موجودة والخلق موجودين ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير محس بنفسه وبالخلق.

ويشير القشيري هنا إلى قصة يوسف - عليه السلام - حيث ذكر الله قوله ﴿فلما رأيته أكبرته وقطعن أيديهن﴾ لم يجدن عند لقاء يوسف - عليه السلام - ألماً حينما قطعن أيديهن مع أنهن نسوة أضعف من الرجال ثم إنهن قلن ما هذا بشراً مع أن يوسف - عليه السلام - كان بشراً. وقلنا إن هذا إلا ملك كريم وكان - عليه السلام - إنساناً ولم يكن ملكاً. معنى هذا أنه من الجائز أن يغفل المرء عن أحواله عند لقاء مخلوق مثله فما بالكم حينما يقابل خالقه...

ولقد قسم الصوفية الفناء إلى قسمين: ظاهر وباطن فالفناء الظاهر هو أن يتجلى الحق سبحانه وتعالى بطريق الأفعال ويسلب عن العبد اختياره وإرادته فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلاً إلا بالحق سبحانه. ثم يأخذ في المعاملة مع الله سبحانه وتعالى بحسبه وقد ذكر أن بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى أباهماً لا يتناول الطعام والشراب حتى يتجرد له فعل الحق تعالى فيه ويفيض الله سبحانه له من طعامه ويسقيه.

أما الفناء الباطن فهو أن يكشف نارة بالصفات ونارة بمشاهدة آثار عظمة الدات فيستولي على باطنه أمر الحق تعالى حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس وقد ذهب بعض الصوفية إلى أنه ليس شرط غيبة الإحساس في هذا الحال. فقد يغيب الإحساس وقد لا يغيب. فليس شهاب الإحساس ضرورياً لحلول الفناء لدى هذا الفريق. بينما الكثرة من الصوفية على أنه بحلول الفناء في الإنسان يغيب الإحساس وإلا لما صح الفناء.

فالفناء يمر بتدرجات فأول شيء هو أن يفنى المرء عن نفسه وصغاته سقائه بصغات الحق

ثم يضي عن صفات الحق بمشاهدته للحق حل شأنه ثم يضي عن مشاهدته للحق حل شأنه باستهلاكه في وجوده سبحانه

ومن أعظم الحكايات (وأصدقها) التي أجمع مؤرخو التصوف عليها وهي خاصة بحال الغناء تلك التي ذكرت أن عروة بن الزبير - رضي الله عنه - قد قطعت رجله وهو يصلي دون أن يحس بذلك وكان قطعها بسبب مرض ذكر الحكماء أن عروة سيموت بسببه إذا لم تقطع رجله وقد رفض عروة طلبهم غير أن الحكماء استشاروا أمه في هذا فقالت لهم دعوه حتى يدخل الصلاة ثم أقطعوها. ففعلوا به ذلك ولم يشعر بظراً لعنائه كلبية في الذات الإلهية^(١).

المقامات

١ - التوبة:

أجمع الصوفية على أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي على السالك المنقطع إلى الله أن يطلبه ثم يتخطاه إلى ما بعده فالتوبة بمثابة الأصل والأساس لكل المقامات التي تليها. والتوبة عند الصوفي لها أكثر من تعريف وإن كانت كلها تعني في النهاية أمراً واحداً. فقد قال السوس إنها الرجوع من كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم (الملح/ ٦٨) أي هي العمل وفقاً للأوامر والنواهي الإلهية بحيث يراعي الصوفي الله في أفعاله وفي أقواله عن حب ورضى وطيب خاطر. أما القشيري فقد قال «التوبة انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة» وإذا كان الجنيد قد قال: «إنها نسيان المرء ذنبه» فقد قال سهل بشأنها «إنها عدم نسيان المرء ذنبه» أما رويم بن أحمد فقد قال: «التوبة من التوبة» أي يتوب المرء من رؤية كونه تائباً لأنه لن يدرك أنه تائب إلا إذا كان قلبه مشغولاً بنفسه لا بالله. ومن ثم فإن التوبة تكون موضع اهتمامه. لكن نظراً لأن التوبة من أجل الله فينبغي أن ينسى التوبة أو بتعبير أدق أن يتوب من التوبة. ففي ذلك شغل بالله الواحد ولعل هذا هو ما قصده الهجواري حين قال: التائب حبيب الله وحبيب الله في الشهود. ومن العيب أن تذكر الآثام في الشهود لأن تذكر الإثم حجاب بين الله وبين من يشهده وقال ذو النون المصري «توبة العوام من اللذوب أما توبة الحواص فهي من الغفلة» وقيل أيضاً التوبة أن تتوب من كل شيء سوى الله تعالى. وقال أبو الحسن الوري: التوبة أن تتوب عن كل شيء سوى الله - عز وجل -

(١) الباني راجع ص ٣٩٨

من هذه التعريفات وغيرها نجد أن مفهوم التوبة يتحدد بدرجة السالك أي بمقامه .
فتوبة الرجل العادي غير توبة المريد الذي تختلف توبته عن توبة الصوفي فتوبة الصوفي
عن الزلل والغفلات تعد هدفاً بالنسبة للرجل العادي الذي يسعى إلى التوبة عن الذنوب
والسيئات . . أي أن التوبة درجات وكل درجة تعد بالنسبة للتائب هدفاً إذا وصل إليه
سعى إلى توبة أخرى وهكذا . ولقد صلق السراج في قوله : « فشتان بين تائب وتائب
فتائب يتوب من الذنوب والسيئات وتائب يتوب من الزلل والغفلات وتائب يتوب من رؤية
الحسنات والطاعات .

ولقد ذهب أبو علي الدقاق إلى أن التوبة ثلاثة أقسام : أولها التوبة بمفهومها العام
وهو الندم على فعل الذنوب والخوف من العقاب ، فيتوب المرء كي يرفع الله عنه هذا
العقاب .

ثم هناك التوبة بمعنى الإنابة : والمقصود بها طمع المرء في ثواب الله ومنحه
السامة التي يمنحها لعباده المتقين التوابين .

وأخيراً فإن هناك التوبة بمعنى «الأوبة» وهي تلك الحالة التي يبني المرء فيها رضى
الله وجهه لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته . إنها توبة يراعي فيها المخلوق ما ينهي أن
يقوم به نحو مخالفه وبارئه ولهذا فإن الإنابة غالباً ما تكون صفة من صفات الولاية أما الأوبة
فهي غالباً ما تكون خاصة بالأنبياء والمرسلين يتضح ذلك من قوله سبحانه وجاء بقلب
منيب . وقوله سبحانه : ﴿ نعم العبد إنه أواب ﴾ .

ولقد ذكر الفشيري ثلاثة شروط رئيسية للتوبة :

- ١ - أولها أن يتوب التائب على المعاصي والآثام التي اقترفها أو قام بها .
- ٢ - أن يعتمد في الحال والوقت عن كل المعاصي والآثام وأن يتعهد عن المحرمات
التي حرّمها الله ورسوله .
- ٣ - أن يصمم بإرادة حرة راسخة وقلب من حديد على أن لا يعود إلى هذه
المعاصي والآثام وأن يباعد بينه وبينها بقدر طاقته .

من هذه الشروط للتوبة يتضح لنا أنها عملية سيكولوجية أو إن شئتم هي صراع داخل
النفس البشرية يحاكم فيها المرء نفسه حيث يدم على كل سيئة ومدلة ارتكبتها ويتبنى لو
أنها كانت حسنة هنا نجد لدى الصوفية تحليلاً نفسياً من الطراز الأول . فهم يذهبون إلى

أن التوبة لا تعتمد على الجسم بل تعتمد على النفس تعتمد على القلب والحارحة بسفي للقلب أن يشته ويصحو من دحماطيقته التي هوت به إلى الرذيلة والمعصية فيفارق المرمه حينئذ بين حالته التي يكون عليها من ارتكاب الأثام والمعاصي وبين حالته لو أنه صار إنساناً فاصلاً مهدداً يحله الصمير والكبير استعصر الله يجعله ويفضله المولى - جلّ شأنه - ولن يتم للمرء ذلك إلا إذا أصغى لصوت الصمير الداخلي لصوت الحق فقد ورد في الأحبار عن الرسول الكريم قوله - عليه السلام - : واعظ الله في قلب كل امرئ مسلم . ومعنى هذا أن الباحث على التوبة هنا باحث داخلي لا خارجي وهذا ما أجمع عليه الثائبون ، فمعظمهم يجمعون على أن توبتهم كانت بناء على حاجس داخلي كأن يرى بعضهم شيخاً في منامه يحثه على التوبة أو سمع وهو نائم صوتاً يناديه أن تَبْ لكي يتوب الله عليك وهكذا أي أن التوبة تعد هبة أو منحة أو نفحة إلهية يعطيها الله لعباده المتقين الورعين بحيث لو لم يرد الله التوبة لعبد لما كان يوسع هذا العبد أن يتوب (وكلنا نعلم إجابة رابعة العدوية عن سؤال لرجل عامي قائلاً لها : ولقد أكثر من الذنوب والمعاصي فلو تبت هل يتوب الله علي؟ فكانت إجابتها لا بل لو تاب عليك لتبت . . .

وعند الصوفية نجد أنه إذا صلح القلب صلحت سائر الأعضاء الأخرى ولهذا فإن الصوفي مطالب لا يقاط قلبه من غفلته أن يداوم على تقديم ولاء الفرض والطاعة لله وذلك بابتعاده عن أهل السوء ومتابعتة للصالحين من أهل الدين وسماع أقوالهم وتببع سيرتهم . قال القشيري إن القلب إذا فكر في سوء ما يصنعه وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال منع في قلبه إرادة التوبة والإفلاع عن قبيح المعاملة فبهذه الحق سبحانه يتصحح العزيمة والأخذ في جميل الرجعي والثأب لأسباب التوبة . فأول ذلك هجران إخوان السوء ولا يتم ذلك إلا بالمواظبة على المشاهدة التي تزيد رغبته في التوبة وتوفر دواعيه على إتمام ما عزم مما يقوي خوفه ورجاهه . فعند ذلك تتحل من قلبه عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال .

والصوفية وقد ذكروا أن التوبة أول مقام من المقامات التي ينبغي للمسالك أن يحققها إنما يذكرون أنهم بذلك يطعمون الأوامر والواهي التي أمرهم الله ورسوله بها . فقد قال سبحانه ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرَ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ وهذا يعني أن على المؤمنين جميعاً أن يتوبوا إلى الله من معاصيهم وزلاتهم فهذا واحد عليهم من جهة وما داموا من جهة أخرى لم يشركوا بالله فإنه سبحانه سوف يقبل توبتهم إذا كانت توبة حالصة .

ولقد اعتمد الصوفية في حديثهم هذا على المصوص الدينية والنبوية . فلهذا أمر الله

الناس جميعاً بالتوبة كي يصلح شأنهم فقال: ﴿وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ وقال سبحانه ﴿إن الله يحب التوابين يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحاً... من لم يتب فأولئك هم الظالمون﴾

أما عن الأحاديث النبوية فكثيرة يحتزى هنا منها قوله - عليه السلام -: والثائب من الذنب كمن لا ذنب له .. إذا أحب الله عبداً لم يصره ذنب... ما من شيء أحب إلى الله من شاب تائب كذلك أمر الرسول الكريم المؤمنين بالتوبة حيث قال: «يا أيها الناس توبوا إلى الله فإني أتوب في اليوم مائة مرة» وقال: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من قبل الغروب.

وصفة القول: إن للتوبة مقدمات وعلامات ثم ثمرات: أما مقدماتها فهي انتباه القلب من غفلته وندمه على ما ارتكب من آثام ومعاصي وغفلة عن الحق وأما علاماتها فهي هجران السوء وأهل المعاصي وأصحابها والبعد عن الشرور والآثام وأما ثمراتها فهي الرجوع إلى الله ومحبة وما يتبع ذلك من دخول العبد في رحمة الله ورضاه والخروج من المعاصي والذنوب وابتعادها عن المرء.

٢ - الورع:

المقام الثاني الذي نتحدث عنه الآن هو الورع والمقصود بهذا المقام عند الصوفية أن يتقي الإنسان الله في كل أفعاله أي على المرء أن يراعي الله في سلوكه وأن يدرك تمام الإدراك أن الله عالم ومطلع على كل فعل يقوم به. وقد توسع الصوفية في هذا المقام، مقام الورع حتى أنهم حرموا على أنفسهم كل فعل أو قول أو كل ملبس فيه شبهة فكان الرجل يترك دابته إذا شك أنها أكلت من غير ملكه وكان بعضهم يرفض أن يستعين بأحد في قضاء شؤونه الخاصة ولقد قال القشيري: «إن الورع هو ترك الشبهات» أي أن كل أمر من الأمور التي تحوم حوله الشبهات يبغى على المرء أن يتعد عنه. ولهذا قال الرسول ومن حس إسلام المرء تركه ما لا يعنيه ولقد سوى الرسول بين الورع وبين اتقى الناس فقال - عليه السلام - لأبي هريرة كن ورعاً تكن أعتد الناس. وقد ذهب بعض الصوفية إلى أن الورع يعني ترك شؤون الدنيا والاهتمام بشؤون الآخرة حيث يشعل المرء حيث قلته بالله محسب طارحاً كل ما عداه جانباً وهذا ما قصده الشلي بقوله: الورع أن تتورع عن كل ما سوى الله تعالى. وقال آخر: «إن الورع هو الحروج من كل شبهة ومحاسبة النفس في كل طرفة

ونستطيع ناء على ما لدينا من تعريعات متباينة للورع أن نقول إن هناك ثلاثة أقسام (أو فئات) للورع:

١ - فهناك من تورع عن الأشياء المشتبه فيها عليه بحيث يمتنع عن إتياها أو التقرب منها لمجرد أنه على شك في أن كانت هذه الأفعال أو الأشياء من حقه أم لا (وهذا هو ورع العامة) وهنا يذكر أن أحمد بن حنبل قد ترك سطلاً له كان أمانة لدى يقال أراد أن يختبر ورعه حيث قال له هذا الأخير: احتر سطلك من بين سطلين أمامه وكان يقال قد ادعى أن سطل ابن حنبل اختلط بأخر فلما رفض ابن حنبل أخذ أحد السطلين أخيره يقال بحقيقة الأمر. لكن ابن حنبل ترك سطله ورعاً.

كذلك يروى في هذا الصدد أن المبارك رفض أن يمتطي دابته أو حتى يأخذها لأنها قد رعت في أرض غير أرضه. فهذا النوع من الورع يسمى تورع عن الشبهات التي اشتبهت على المرء وهي ما بين الحرام البين والحلال البين وما لا يقع عليه اسم حلال مطلق ولا اسم حرام مطلق فيكون بين ذلك فيتورع عنهما.

ولقد قال ابن سيرين في هذا الصدد - كما يخبرنا بذلك السراج - إنه ليس شيء أهون عليه من الورع إذا رآه شيء تركه.

٢ - النوع الثاني من الورع هو ورع الخاصة والمتقين والمتحققين. وهو بلا شك أوسع دائرة من الورع السابق ف نجد هنا أن الورع أمر يجيش بصدر المتحقق أو هو أشبه بنور داخلي يكشف له ما ينبغي عليه أن يتجنبه في الحال. ويستشهد المتحققون في هذا الصدد بقول الرسول الكريم: الأثم ما حاك في الصدر. وتروى في هذا الصدد حكايات كثيرة تبين هذا النوع من الورع من هذه الحكايات ما حكى من أن الحارث المحاسبي رحمه الله كان على طرف إصبعه الوسطى عرق إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة ضرب عليه ذلك العرق. وروي كذلك في هذا الصدد كما يقول القشيري والسراج أن بشرا الحافي قد دعي إلى حفل فوضع بين يديه طعاماً فجهل أن يمد يده إليه فلم تمتد ثم جهد فلم تمتد ثلاث مرات فقال رجل ممن كان يعرفه أن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة ما كان أعنى صاحب هذه الدعوة أن يدعو هذا الرجل إلى بيته. كذلك يذكر أن إبراهيم بن أدهم قد رفض أن يشرب من ماء زمزم لأنه لم يكن يملك دلواً يشرب منه أن مثل هذا النوع من الورع يعتمد بلا شك على القلب والقلب فحسب وكان في هذا الورع بوراً فطرياً يهدي صاحبه إلى الحلال مميزاً إياه من الحرام ومباعداً في نفس الوقت بين صاحبه

وبين كل ما فيه شبهة هذا الورع لا يمكن أن يوجد هكذا كصبره من غير رام بل لا بد وأن يسفه مشوار طويل إن صح التعبير على طريق التصوف يحاهد فيه الإنسان نفسه وأهواءه وميوله متقرباً إلى الصالحين المقربين مؤدياً حقوق الله وواحاته كاملة الح .

٣ - أما الفئة الثالثة من الورعين فهم أولئك الذين يوسعون دائرة الورع بحيث تصير مقتصورة على العارفين الواحدين أولئك الذين يدهسون إلى أن أهل الحق ينفى أن يتعمدوا كلية عن كل مشاغل الدنيا وهمومها وأن يتجهوا فقط ويتشعلوا بالله وحده وبكل ما يؤدى إليه . وترى هذه الفئة أن كل شيء يشغل المرء عن ربه محرم عليه . فلا ينبغي أن يكون في فكرنا غير الله إن كل ما شغلك عن الله فهو مشؤم عليك أو هو كما قال أبو بكر الشبلي الورع أن تتورع إلا بتشتت قلبك عن الله - عز وجل - طرفه عين .

وبشان استناد الصوفية إلى النص القرآني والحديث النبوي في هذا الصدد فإنهم يذكرون قول الله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ . . . ﴾ ويذكرون من أقوال الرسول الكريم : إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً الحلال بين والحرام بين وبينهما مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام وكذلك يذكرون قوله - عليه السلام - إني لأنقلب إلى أهلي فأجد الشجرة على فراشي أو في بيتي فأرفعها لأكلها . ثم أخشى أن تكون صدقة فألقها . وأخيراً فإنهم يذكرون قوله : دع ما يريبك إلى ما لا يريبك .

٣ - الزهد :

لسنا في حاجة إلى تأكيد القول من جديد بأن الزهد كما ذكرنا هو الأب الشرعي للتصوف ومن غير الممكن أن يوجد التصوف إلا إذا سبقت حركة الزهد فالزهد هو المعرفة الضرورية التي لا بد منها لقيام التصوف ونهضته . وعندنا أنه لا يختلف اثنان عاقلان على أن الزهد شرط رئيسي وهام للتصوف وأن الصوفية جمعاً يجمعون على هذا . فلقد قال السراج في بيان أهمية الزهد إنه أساس الأحوال الرعية والمراتب السنية وهو أول قدم القاصدين إلى الله - عز وجل - . فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيء مما بعده لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة . والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة^(١)

وعلى هذا فإننا نستطيع أن نقول إن الزهد في حد ذاته ليس موضع خلاف أو اختلاف

(١) الدع ص ٧٢

بين الصوفية لكن الاختلاف فيما بينهم كان بشأن الموضوعات التي ينبغي أن يرهد فيها . فهم أولاً يسلّمون بأن الزهد في المحرمات التي حرمها الله واجب على كل مسلم ومن ثم فإن الصوفي يسمي عليه من جهة أولى أن يرهد في هذه المحرمات وأن يطلقها كلية .

على أنهم قد اختلفوا بشأن «الحلال» الذي أباحه الله لعاده . هل يسمي أن يرهد فيه أم لا؟ بعضهم قال : إن الزهد في الحلال الذي أوضحه الله فضيلة من الفضائل التي ينبغي للصوفي أن يتصف بها خاصة وأن الله قد أوضح أن الدنيا دار غرور وامتحان وأنها دار فناء وزوال ومن ثم فإن متاع الدنيا قليل بعكس متاع الآخرة . وثمة آيات كثيرة تدل على أن أولئك الذين يريدون عرض الدنيا إنما يطلبون شيئاً زائلاً أما الذين يطلبون الآخرة فإنها غير وابضة . ومن هنا ذهبت جماعة من الصوفية إلى أنه وإن كان الزهد في الحرام واجباً فإن الزهد في الحلال أيضاً واجب إلا في النذر القليل . أي على المرء أن يرهد في الدنيا وما فيها ومن فيها اللهم إلا تلك الحاجات الضرورية التي تضمنه على مواجهة الحياة سواء كانت خاصة بالمأكل أو الملبس .

وفي هذا الصدد نجد أحمد بن حنبل يذكر أن الزهد على ثلاثة أوجه :

١ - ترك الحرام وهو خاص بالعوام من الناس .

٢ - ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص .

٣ - أما النوع الثالث فهو ترك ما يشغل العبد عن الله تعالى وهو زهد العارفين .

على أن هذه الأوجه الثلاثة ليست هي القول بالفصل في الزهد . فمن الصعوبة البالغة أن نضع قسمة فاصلة لأنواع الزهد ذلك أن التصوف كما سبقت الإشارة شعور خاص أو حالة خاصة يحياها الفرد وحده ولا يستطيع أحد أن يشاركه أحاسيه ومن هنا نجد أن كل صوفي ينطق بلسان حاله هو . ولهذا فإن ثمة تعريفات كثيرة للزهد تختلف باختلاف أصحابها لأنها تعبر عن حالات فردية ولهذا قيل إن الزهد هو أن تترك الدنيا ثم لا تنالي بمن أخذها .

يبدأ قال ابن الجلاء : الزهد هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال لتصغر في عينك فيسهل عليك الإعراس عنها . أما العنيد فقال : الزهد خلو القلب عما خلت منه اليد وقال أيضاً :

الزهد تحلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع

أما رويم بن أحمد فقال ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا . فهذا زهد المتحققين لأن في الزهد في الدنيا حظاً للنفس لما في الزهد من الراحة والشاء والمحصنة واتخاذ الجاه عد الناس فمن رهد بقله في هذه الحظوظ فهو متحقق في زهده .

أما الشبلي فقال: الزهد علة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة

أما عبد الله بن المبارك فقال: الزهد هو الثقة بالله مع حب الفقر

أما يحيى بن معاذ فقال: الزهد يورث السخاء بالملك والحب يورث السخاء بالروح وأصاف قائلاً: لا يبلغ أحد حقيقة الزهد حتى يكون فيه ثلاث حصال: عمل بلا علاقة وقول بلا طمع وحز بلا رئاسة.

أما السري السقطي فقال: إن الله تعالى سلب الدنيا عن أوليائه وحماها عن أصفياها وأخرجها من قلوب أهل وداده لأنه لم يرضها لهم وقال إن الزاهد هو من يخلو قلبه ما خلت منه بدهاء.

أما البسطامي فقال: كنت ثلاثة أيام في الزهد. فلما كان اليوم الرابع خرجت منه. اليوم الأول زهدت في الدنيا وما فيها، واليوم الثاني زهدت في الآخرة وما فيها. واليوم الثالث زهدت فيما سوى الله تعالى.

وهذا الذي يقوله البسطامي يوضح أن الزاهد يمكن أن يمر بثلاث مراحل حتى يصل إلى متناه:

فهناك في المرحلة الأولى نجد زهد المبتدئين وهو الذي أشار إليه الجنيد بقوله: إن تخلي الأيدي من الأملاك وتخلي القلوب من الطمع. ففي هذه المرحلة يكون البدن والغواد خاليين كلية من أي شيء يخص الدنيا ونعيمها.

ثم بعد هذه المرحلة نجد زهد المنحققين وهو يمثل المرحلة الثانية من الزهد حيث يزهد المرء في كل ما تحيل إليه نفسه من الأمور الدنيوية ويأخذ بينها وبينه بحيث يقطع كل صلة له في الدنيا وما عليها. وفي هذه المرحلة يشعر الزاهد براحة وطمأنينة لكنه بلا شك ما زال يشعر بزهد.

أما في المرحلة الثالثة فإنها مرحلة زهد الحسباء المتيقنين حيث نجد أن الزاهد هنا يزهد في زهد لأنه لو شعر أنه زاهد لكان معنى هذا انشغاله بشيء غير الحق سبحانه. وهذا هو معنى ما قاله الشبلي: الزهد علة لأن الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة.

٤ - الفقر:

انتهينا من الحديث عن مقام الزهد والآن ننتقل إلى الحديث عن مقام الفقر وهو

المقام الذي يتطلبه الزهد لأن كل من يطلب الزهد فإنه إنما يطلب في الحقيقة الفقر فلا زهد بلا فقر ولا فقر بلا زهد.

وكان رأي الصوفية أن الفقر أمر ضروري إذا أراد السالك السير في الطريق والوصول إلى انتهاء لأن المرء إن شغل نفسه بزواج ومسكن وملبس وتكديس الأموال وغيرها لشغلت هذه الحجب الحسية من تملكه عن حيره الحقيق الأبدى الثابت. لأننا نعلم أن طالب الحياة الدنيا لا يشبع منها البتة ومن الصعوبة أن يجمع المرء بين الدنيا والآخرة. إذ لا بد أن يكون اهتمامه بواحدة منهما على حساب الأخرى. ولقد فضل الصوفية بطبيعة الحال الآخرة على الحياة الدنيوية لأن هذه عارضة تزول وتفتي فضلاً عن أنها تجلب من الشرور والأثام أكثر مما تجلب من النفع وحتى بعض المنافع الجزئية التي يمكن أن يحصل عليها المرء محاطة بهموم وقلق ومشاكل قد تؤدي إلى هلاك المرء.

والصوفية وإن كانوا قد اختاروا طريق الفقر والزهد فإنما هم يتبعون أقوال الله ورسوله فقد ذكر في كتابه العزيز للفقراء الذين أحضروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم الجاهل الأغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم. لا يسألون الناس إلحافاً.

وقال الرسول الكريم: « يدخل الفقراء الجنة قبل الأغنياء وقال - عليه السلام - : الفقراء أزين بالعبد المؤمن من العذار الجيد على حد الفروعوس. وقال: لكل شيء مفتاح ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء.

وقد ذهب الجند إلى أن علامة الفقير الصادق أن لا يسأل ولا يعارض وإن عرض سكت. أما سهل بن عبد الله فقال: الفقير الصادق لا يسأل ولا يرد ولا يحبس. أما عبد الله بن الجلاء فقال: حقيقة الفقر أن لا يكون لك فإذا كان لك لا يكون لك ومن حيث لم يكن لك لم يكن لك^(١).

والصوفية في ذكرهم لهذا المقام وحديثهم عنه إنما يتسقون تماماً مع آرائهم. فهم قوم فضّلوا الله على كل شيء... لأنهم يذهبون إلى أنه سبحانه وحده الغني وما عداه فمحتاج إليه.

وعندهم أن من يملك أو إن شتم من يملكه الله فإنه يكون حيثل مالكاً لكل شيء.

(١) اللع ٠ ص ٧٥.

فهو يبيع الفقر والعس إن اقتربت منه أو ميت فيه فانت العس نفسه وإن بعدت عنه فإنك في النهاية - مهما ملكت - سوف تكون أفقر الناس ولهذا ذهب بعضهم إلى أن الفقر هو الخوف أما العس فهو الأمر بالله فالموجود بالله والقائم به عني ليس في حاجة إلى شيء آخر أما الحائف فهو ذلك الفقير الذي لم يدرك بعد الطريق الحق إلى الله ولهذا قال يحيى بن معاذ الفقر حقيقة أن لا يستغني إلا بالله ورسحه عدم الأسباب كلها

أما إبراهيم بن أدهم فقال: «علينا الفقر فاستقبلنا العس وطلب الناس العس فاستقبلهم الفقر. وقيل أيضاً: إن صحة الفقر هي أن لا يستغني الفقير في فقره بشيء إلا بمن إليه فقره.

ومن الواضح أن الفقر هنا لا يقتصر على الناحية المادية فحسب بل إنه يتجاوزها إلى المعنى الروحي الذي هو أقرب إلى الافتقار.

ومن الأمور الهامة التي نصادفها في هذا الشأن اهتمام الصوفية بالإرادة الإنسانية وقولهم إن شيئاً خارجياً لا يستطيع أن يغير من جوهر هذه الإرادة طالما أنها إرادة خيرة. فقد ذهب معاذ النسي إلى أن الصوفي الفقير الذي زهد في الدنيا وما عليها يملك إرادة خيرة لا يستطيع أحد شراءها أو تبديلها وهذه الإرادة تضر وتعلن عن كل غير للمسلمين. والصوفي ليس على اعتماد أن يفرط فيها مهما كان الثمن بعكس العس (من الناحية المادية كالتاجر مثلاً) فإنه على أتم الاستعداد لشراؤها بأي ثمن وعلى أتم الاعتماد أيضاً لأن يضحي بإرادته ما دام الثمن مرتفعاً. قال معاذ ما أهلك الله تعالى قوماً وإن عملوا ما عملوا حتى أهانوا الفقراء وأذلّوهم وقيل لو لم يكن للفقر فضيلة غير إرادته سعة المسلمين ورخص أسعارهم لكفاه ذلك لأنه يحتاج إلى شراؤها والعس يحتاج إلى بيعها هذا لعموم الفقراء فكيف حال خواصهم .

وقد سئل الجند عن الافتقار إلى الله تعالى أهو أتم أم الاستغناء بالله تعالى. فقال: إذا صح الافتقار إلى الله - عز وجل - فقد صح الاستغناء بالله. وإذا صح الاستغناء بالله تعالى كمل العس به فلا يقال أيهما أتم الافتقار أم العس لأنهما حالان لا تتم إحداهما إلا بالأخرى.

وقد ذهب السراج في كتابه «اللمع» إلى أن الفقراء الزاهدين على ثلاث طبقات ١ - قسمهم من لا يملك شيئاً ولا يطلب مظاهره ولا يباطه من أحد شيئاً ولا ينتظر من أحد شيئاً وإن أعطي لم يأخذ فهذا مقامه مقام المقربين .

٢ - ومنهم من لا يملك شيئاً ولا يسأل أحداً ولا يطلب ولا يعرض وإن أعطي شيئاً من غير مسألة أخذ . وهذا مقام الصديقين .

٣ - ومنهم من لا يملك شيئاً وإذا احتاج اسط إلى بعض إخوانه من يعلم أنه يرحم بانساطه إليه فكفارة مسألة صدقه . وهذا مقام الصديقين في الفقر^(١) .

وسجد عند الصوفية أن الفقر سر الله وأمانة في صاحبها وعليه أن لا يسأل الناس شيئاً لأن الناس في الحقيقة أقر منه .

ولذا وجب عليه إن سأل أن يسأل الله ، بل لا ينبغي أن يسأل الله البتة ليس علمه سبحانه بحاله يخفيه عن سؤاله . إن على الفقير أن يدرك أنه كلما ازداد فقراً ازداد في الحقيقة قرباً من الله وعلت مكانته .

وفي هذا الصدد يحدثنا القشيري على لسان حال أبي علي الدقاق حيث قال : قام رجل فقير في مجلس يطلب شيئاً وقال : إني جائع منذ ثلاثة وكان هناك بعض المشايخ فصاح عليه فقال : كذبت إن الفقر سر الله . وهو لا يضع سره عند من يحمله إلى من يريد . ولهذا نجد رويماً يقول : إن نعمت الفقير إرسال النفس في أحكام الله تعالى . وقيل : نعمت الفقير ثلاثة أشياء : حفظ سره وأداء فرضه وصيانة فقره .

● - الصبر :

أما عن المقام الخامس الذي نتحدث عنه الآن فهو مقام الصبر وهو المقام الذي يقتضيه الفقر . لأن الفقر يتطلب من الإنسان كما هو واضح توضيحات كثيرة منها ما هو متعلق بالنفس ومنها ما هو متعلق بالبدن كما سبق أن أشرنا في غير موضع ولا يستطيع المرء أن يتحمل هذه التوضيحات بنفس راضية وبإرادة لا تلين إلا إذا كان صابراً أو الصبر بلا شك مقام من المقامات التي يصل إليها الصوفي بجهده وجلده من ناحية ويتوفيق الله إليه من ناحية أخرى .

وثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تمدح الصبر والصابرين وتدعو المؤمنين إلى الصبر موضحة أنه صفة حميدة ينبغي على كل مسلم أن يتصف بها . قال الله تعالى : ﴿وَأَصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ﴾ وقال : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا﴾ وقال تعالى :

(١) راجع للمع . ص ٧٤ - ٧٥ .

﴿إن الله مع الصابرين﴾ وقال: ﴿والله يحب الصابرين﴾ وقال ﴿إنما يومى الصابرون أجراً غير حساب﴾ وقال تعالى: ﴿وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صرنا﴾ وقوله: ﴿إننا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب﴾ ..

فهذه الآيات وغيرها تشيد بالصبر والصابرين وهي توضح أن المؤمن المتحمل للشدائد في هذه الدنيا والقاضى على دينه سيعوض عن ذلك كله في الآخرة حيث يخاطبون هناك بالقول: ﴿سلام عليكم بما صبرتم﴾ مقدماً سبحانه الصبر على الصلاة والصيام والحج وغيرها لأن هذه الفرائض تقتضي بلا شك الصبر والذي بدوره لا تكتمل عبادة الإنسان لله ولا يفیه سبحانه دينه حق وفاته.

وكما أشادت الآيات القرآنية بالصبر أشادت به أيضاً الأحاديث النبوية فلقد ربط الرسول الكريم النصر به حيث قال: إن النصر مع الصبر وإن الفرج من الكرب. وقال - عليه السلام -: ما أعطي أحد عطاء خيراً أوسع من الصبر.

وقد تباهت تعريفات الصوفية لمقام الصبر فمنهم من حده على ضوء صلة المرء ببذنه ومنهم من حده على ضوء صلته بالدنيا كما يراها الصوفي ومنهم من حده على ضوء الغناء في الله والسعي نحو هذا الغناء. وأخيراً فإن منهم من حده بناء على الأوامر والنواهي الإلهية. وهذه التعريفات المتعلقة بالصبر إنما تعبر أولاً وقبل كل شيء عن درجة أساسية من درجات السلم الصوفي إن صح التعبير.

فلقد ذهب ذو النون المصري إلى أن الصبر هو التبعاد عن المخالفات والسكون عند تجرع غصص البلية وإظهار الفنى مع حلول الفقر بساحات الممبشة. وقال ابن عطاء: إنه الغناء في البلوى بلا ظهور شكوى.

وقال أبو عثمان: الصبار الذي حوّد نفسه الهجوم على المكاره. وقال: الصبر هو الشات مع الله تعالى وتلقى بلائه بالرحب والدعة. وقيل: الصبر هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة.

وقال رويم: «الصبر ترك الشكوى».

أما الجنيد فقال: الصبر حمل المؤمن لله تعالى حتى تنقضي أوقات المكروه.

والصوفية في حديثهم عن مقام الصبر قرروا أن الصبر ينقسم إلى ما يقع في دائرة الأعمال الخاصة بالإنسان وإلى ما لا يقع في دائرته. أما الصبر الذي يتعلق بالمجال

الحاص بقدرة الإنسان واحتياجه فقد ذهبوا إلى القول بأن هذا الصبر كسب للإنسان وهذا الصبر يعد فرضاً فرضه الله على الإنسان وعلى المرء أن يقوم بهذه العروص التي أوجهاها الله وهذا الصبر يتعلق بالأوامر والنواهي الإلهية وهي تلك الأوامر التي نحث العبد على أن يمسك نفسه عن رغباته وميوله وعن آماله الخاصة بالدنيا إن كان له ثمة أمل فيها كل ذلك من أجل طاعة الله وإمتثالاً لأمره فعلى المرء أن يصبر على الطعام والشراب بناء على أمر الله . كما أن عليه أن يتعد عن كل المحرمات التي حرّمها الله وتوعده مرتكبها .

أما القسم الآخر من الصبر فهو متعلق بالأفعال التي لا ذنب للمرء فيها والتي تقع قضاء وقدرًا . وهذه الأفعال لا تعد كسباً للإنسان البتة لأنه لم يمسح إليها ولم يتسبب في حدوثها . ويرى الصوفية أن وقوع هذه الأفعال داخل دائرة الإنسان أمر ينبغي أن يصبر عليه الصوفي وينبغي أن يتحمّله فلا يسبب الضرر أو الطيعة كما أن عليه أن لا يندم أو يحزن على وقوع هذه الأفعال تجاهله لأنه إن فعل ذلك لم يكن أولاً عبداً صبوراً . وهذا خطأ كبير . كما أنه من جهة أخرى يردده لقضاء الله وقدره إنما هو في الحقيقة يعترض على حكمة الله وسنته وهذا أمر أيضاً غير وارد عند الصوفية .

لقد كان رأي الصوفية وما زال هو أن الطبيعة تخضع لعلّة حتمية وأن كل شيء يحدث عن طريق سلسلة من العلل التي ترتد في النهاية إلى الله سبحانه . فلا شيء يحدث عن طريق الصدفة أو الاتفاق إن كل ما يحدث حادث وفق حكمة إلهية لا يحرف الخطأ سبيلاً لها . ولهذا فإن ما يحدث تجاه الإنسان إنما ينبغي أن يقابل بالشكر والرضا ، يقابل بالحمد والثناء لأن حدوث الفعل على هذا الوجه دون غيره أمر يند عن طاقة البشر ولعل الله يعوض المرء عن ما يحدث له . وهنا نجد أثر المعتزلة واضحاً في الصوفية رغم الخلاف الكبير بينهما في هذا الصدد .

٦ - التوكل :

وإذا كان الصبر موقفاً سلبياً يقفّه الصوفية تجاه ما يحدث له فإن التوكل غير ذلك تماماً . إذ أنه موقف يسلكه الصوفي تجاه الآخرين لأن التوكل يتضمن الفعل ولا يسبي أن يعهم من هذا المقام أن الصوفية مجمعون على حقيقة التوكل . ذلك أن مهم من ذهب إلى القول بأن التوكل يعني طرح الأسان حاناً . بينما ذهب آخرون إلى أنه الأحّد بالأسباب والاعتماد على رضا الله وتأنيده في نفس الوقت .

والتوكل صفة من الصفات الحميدة التي وصف الله بها المقربين إليه الذين يحبهم ويحبونه ويرضى عنهم ويرضون عنه سبحانه . وقد أشار القرآن الكريم إلى أن من يعتمد على الله وحده ولا يظر إلى مخلوق سواء فلا يرجو أحداً ولا يسأل أحداً هذا الإنسان ملا شك من أقرب الناس إلى الله يقول سبحانه ﴿وعلى الله فليتوكل المؤمنون﴾ ويقول: ﴿ومن يتوكل على الله فهو حسبه﴾ وكذلك ﴿وتوكل على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم﴾ وقال سبحانه. ﴿وعلى الله فليتوكل المتوكلون﴾.

ففي هذه النصوص الدينية وغيرها مما يربو على التمعن ذكراً خاصاً بالمؤمنين المتوكلين على الله نجد أن الصوفية يذهبون إلى أن مسبب الأسباب وعلة العلل وموجد الموجودات كلها هو الله وإن كل ما عداه فأسباب وعلل ثانوية . وهذا الإله الحق خلق الطبيعة خلقاً محكماً كما أشرنا وقدّر كل شيء تقديراً . وهذا التدبير عندهم أزلي . ولهذا فإن عل المرء أن يخضع جوارحه لأحكام قلبه وهي الأحكام التي ذهب فيها الصوفي إلى أنها توافق تماماً الطبيعة أي توافق حكم الله .

ولقد حد الصوفية التوكل تحديدات متباينة كما هو الحال بالنسبة لآثار المقامات التي أتينا على ذكرها فقد ذهب «أبو تراب التخشي» في تعريفه للتوكل إلى القول إنه طرح البدن في العبودية وتعلق القلب بالربوبية والطمأنينة إلى الكفاية: فإن أعطى شكر وإن منع صبر راضياً موافقاً للقدّر.

أما ذو النون المصري فقال عنه إنه ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوة . أما رويم فيرى أن التوكل الثقة بالوعد .

ويقول سهل بن عبد الله التوكل هو الاسترسال مع الله تعالى على ما يريد .

وقد ميّز الصوفية في هذا المقام بين نوعين من التوكل: توكل العامة وتوكل الصوفية وهذا الأخير هو ذلك النوع من التوكل الذي يعتمد فيه القلب كله على الله ولا يرى سواه بحيث يلجأ المرء إلى الله سبحانه في كل ما يمر به لحوء الحبيب إلى حبيبه .

ولهذا فلا عجب أن يقرأ قول بعضهم من أراد أن يقوم بحق التوكل فليحفر لنفسه قبراً ويدمها فيه وينسى الدنيا وأهلها لأن حقيقة التوكل لا يقوم له أحد من الخلق على كماله

معنى هذا أن التوكل على الله يعني أن يكون العبد بين يدي الرب كالدمية التي لا

تملك لمسها شيئاً والتي لا تتحرك من داتها بل تتوقف حركتها على من يحركها ولقد قال سهل بن عبد الله إن مقام التوكل عند الصوفية هو ذلك الذي يكون فيه العبد بين يدي الله كالبيت في يد الغاسل يقلبه كيف شاء بحيث لا تكون له حركة أو يكون له تدبير من نفسه والتوكل بهذا المعنى هو عدم الاعتماد بشيء الله إنه لا مالاة حالصة بالعلم الأرضي .

وهنا نجد حكايات عديدة تذكر في هذا الشأن أن من الصوفية من لا يطلب ماء ولا طعاماً كما أنه لا يسعى إلى عمل أي شيء سواء كان ذلك في مجال الزراعة أو الصناعة أو التجارة . . . إنهم يسلمون أمرهم وأنفسهم إلى الله . . . أكثر من هذا إن هؤلاء الصوفية إذا مرضوا فإنهم لا يلجأون البتة إلى طبيب ولا يبحثون عن دواء وكانت حاجتهم في ذلك أن الله هو مالك هذا العالم وهو سبحانه مسؤول عن كل ما يحدث فيه . وأن كل ما يحدث فهو حادث بتقديره وإرادته ولهذا فإنه سبحانه قادر على أن يكفيهم حاجاتهم وأن ما أصابهم لم يكن ليخطئهم وأن أحداً لن يستطيع أن يمنع عنهم رزقاً قَدَّرَ الله لهم من الأزل كما أن أحداً لن يستطيع أن يمنحهم شيئاً لم يقدِّره الله لهم في الأزل .

ويرى نيكلسون أن هذه القواعد ترتكز في النهاية على النظرية الصوفية في الاتحاد الإلهي كما عرفها شقيق البلخي بقوله :

ثلاثة أشباه ليس بذّ للعبد من القيام بها فمن عمل بها أدخله الله الجنة وعاش في الدنيا بالروح والرحمة ومن ترك واحدة منها فليس له بد من أن يترك الاثنين وإن أخذ بواحدة منها فليس له بد من أن يأخذ بها جميعاً لأنهن متشابهات ولو شئت قلت : الثلاثة في الواحدة ولكن الثلاثة أوضح وأبين فمن تركها وصحبها دخل النار . ومن ترك واحدة منها ترك الاثنين فتفقهوا وأبصروا فإذا بصرتهم فتبصروا .

أولاً : أن توحد الله تعالى بقلبك ولسانك وعملك فإذا وحدته بقلبك واعتقدت ألا إله غيره ولا نافع ولا ضار غيره فإنه لا بد لك من أن تنطق به فيرتفع إلى السماء .

ثانياً : ليس لك بد من أن تجعل عملك كله لله لا لميره وأنت لا تجعل عملك لغيره إلا طعاماً فيه أو حياةً وحرافاً منه فإذا حمت أو طمعت في غيره وهو مالك الأشياء وراقها فقد اتحدت إلهاً غيره وأجلته وعظمته لأنك استحييت منه وحمته وطمعت فيه فذهب ذلك عنك ما في قلبك من توحيد الله وسلطانه وعظمته فأعرف ذلك فإذا صرت محلاً بهذا القول عاملاً به ، عالمًا أنه لا إله إلا هو فليكن هو أوثق عندك من الدينار والدرهم والعم

والحال والأب والأم ومن على ظهر الأرض . فإنك إن تكن على غير ذلك ينقص عليك صميرك وتوحيدك ومعرفتك إياه . فهاتان الحصلتان ليس لك منهما بد ويتبع بعضهما بعضاً .
ثالثاً : إذا كنت بهذه الحال فأقمت هذين الأمرين التوحيد والإخلاص والتوكل عليه صارص عنه ولا تسخط في شيء يحرك من خوف أو حوى أو طمع أو رجاء أو شدة . إياك والسخط ولكي قلبك معه لا يزل منه طريقة عين . فإنك إن أدخلت في قلبك السخط عليه فإنك متهاون به فبنتقص عليك توحيدك (حلية الأولياء للأصفهاني عن الصوفية في الإسلام نيكلسون ص ٤٧ - ٤٨) .

على أن هناك من الصوفية من ذهب إلى تحصيل رزقه على الله لا ينفي سعي الصوفي إلى تحصيل رزقه فقد ذكر القشيري أن التوكل محله القلب والحركة بالظاهر لا تنافي التوكل بالقلب بعدما تحقق العبد أن التقدير من قبل الله تعالى أن نعسر شيء . فتقديره إن اتفق شيء فتيسيره ونحن نعلم إجابة الرسول لمن سأل إن ترك دابته وتوكل على الله هل يدعها ويتوكل أم لا ؟ فكانت إجابة الرسول اعقلها وتوكل . أي أن الرسول يدعو المسلمين إلى الأخذ بالأسباب والسعي إلى الاجتهاد مع الاعتماد على الله وطلب التوفيق منه .

٧ - الرضا :

ذهب بعض الصوفية والباحثين إلى أن الرضا ليس مقاماً من جملة المقامات التي يبلغها الصوفي بكسبه وجهده وإنما هو في رأيهم حال أو هبة من الله بهبه المتوكلين عليه والمخلصين في عبادته .

والحقيقة أن الأدلة تنهض على أن الرضا يمكن أن يكون مقاماً ويمكن أن يكون حالاً . فلا شك أن المتوكل على الله والمؤمن بقضائه وقدره وبأن ما يحدث له إنما هو مقدر من قبل الله . هذا المؤمن لا بد أن يرتقي من هذا المقام إلى مقام الرضا وهو ذلك المقام الذي يشير إلى عدم اعتراض السر على كل ما يحدث وما يمكن أن يحدث له . بعبارة أخرى : أن الرضا هو موافقة العبد على قضاء الله وقدره بسهولة من غير تكلم أو استياء أو قوط ذلك أن الصوفي يدرك حينئذ أن كل ما يحدث حادث بقضاء الله وقدره

وبعد مقام الرضا نتيجة طبيعية للتوكل ! لكنه من جهة أخرى يمكن أن يكون حالاً منحه الله العبد لكي يتفضل العبد نفس راضية مطمئنة كل ما يمكن أن يكون في نظر الناس شراً أو سوءاً . ويرى هذا الفريق أن الدليل على أن الرضا حال هو قوله سبحانه :

﴿رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾ فلقد قدم الله هارصاء على رضى المؤمنين عليه سبحانه ومن ثم يكون الرضا حالاً. ذلك أن العبد لا يستطيع أن يرضى أو يتمكن من الرضا إلا إذا كان الله راضياً عنه ومن ثم يمنحه الرضا

ثم يرى هذا الفريق أن الرضا لو كان مقاماً مما الفرق حيثد بيه ويس مقام الصبر ؟ يجيب القائلون بأن الرضا مقام على هذا التساؤل بالقول إن ما يميز الرضا من الصبر هو أن الراصي وإن كان يألم من الشرور التي تحدث له دون دخل منه إلا أنه يفرح أيضاً بهذه الشرور أما الصابر فإنه يألم فقط دون أن يفرح. هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد أن الصابر وإن كان يتحمل ما يحل به إلا أنه يتمنى لو أن هذه المحن والألام زالت عنه. أما صاحب الرضا فإنه يسعد ببقاء هذه المحن لأنه مؤمن بقضاء الله وبقدرة مؤمن بأن ما يحدث له إن هو إلا امتحان وابتلاء واختيار فحسب.

ومهما يكن من أمر فإن الرضا: سواء كان مقاماً أو كان حالاً فإن ذلك لا يغير من الحقيقة القائلة بأنه درجة من الدرجات التي يمر بها السالك إلى الله وهو درجة ينفي عنه أن يتجاوزها ولا يقف عندها كيف لا وغاية الغايات عنده الفناء والبقاء.

وإذا تجاوزنا تلك الآيات الكثيرة التي تمدح الراصين والتي توضح أنهم أقرب الناس إلى الله نجد أن الرسول أيضاً قد أورد نفس هذه المعاني في أحاديثه ! فنجد - عليه السلام - يقول: ذاق طعم.

١٤٠ - الأخلاق Moral, Morale

علم الأخلاق Ethica, Ethique

الأخلاق جمع خلق وهو العادة والسجية والطبع وهو عند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير نقد وروية وتكلف^(١). ويعني هذا أن مبدأ الأخلاق هو البداهة كما ذهب الفيلسوف كانط لا التكلف والتدبر وما هنا يصدق المثل القائل: من أعطي بداهة كان كمن أعطي مرتين.

لذلك ذهب الإمام العراقي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) إلى أن الحلق هو الهيئة التي بها تستمد النفس لأن يصدر منها الإمساك أو اليزل فهو صورة النفس الساطنة^(٢). كما يقول.

(١) الدكتور جميل صليبا المحم المفسمي، المجلد الأول ص ٤٩

(٢) الامام العراقي إحياء علوم الدين المطبعة العثمانية المصرية ١٩٣٣، الجزء الثالث ص ٤٦

وعاية هذا الخلق أن يصير العمل الصادر منه ليدبداً فالسحي يستلذ بذل المال الذي بدله دوا الذي بدله عن كراهة بالمتواضع يستلذ التواضع^(١)

الخلق إذا هو التصرف أو السلوك الديهي الذي يصدر عن الإنسان تحاء موقف ما صدوراً طبعياً لا تصع فيه من اعتاد الإحسان إلى الفقراء - عن طواعية ودون رياء - سمي محسباً وكان حسن الخلق حيد الطبع كريم السجية . والذي يكون العلم رائده في معاملة الآخرين - آباء كانوا - يدهي حليماً والذي لا يحشى في الخلق لومة لائم هو لشجاع وعلى النقيض من هؤلاء جميعاً فإن البخيل هو الذي طبعه البخل في كل تصرفاته العادية والسفيه هو الذي لا يتحمل المصائب بل يجزع وينخذل . وما الذي لا تصدر عنه الشجاعة إلا متكلفاً فليس بشجاع .

هذا عن الخلق أما علم الأخلاق فهو دراسة منهجية لمذاهب الفلاسفة في تفسير مصدر السلوك الخلق عند الإنسان وبعبارة أخرى فهو دراسة مصدر الإلزام الخلقي *Obligation* ومعرفة ما إذا كان الإنسان يفعل الخير لتحقيق مصلحته الشخصية (وهذا هو مذهب النفعيين) أم لتحقيق السعادة العامة أو الخاصة أم انطلاقاً من عاطفة حب الآخرين أم تقديراً لكرامة الآخرين في حد ذاتهم^(٢) .

١٤١ - نص للإمام الغزالي

فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورؤية لأن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشراً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً .

وإنما قلنا إنها راسخة لأن من يصدر منه بذل المال على الدور لحاجة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يشت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ وإما اشترطاً أن تصدر منه

(١) نص المرحع السابق ص ٥٠ .

(٢) راجع كتاب دراسات في الفلسفة الخلقية - مكتبة سيد رامت سنة ١٩٨٠ القاهرة د . فيصل بدر عون

الأعمال بسهولة من غير روية لأن من تكلف بذل المال أو السكوت عد الغصب جهد وروية لا يقال خلقه السخاء والحلم^(١)

١٤٢ - الانتقال من المعرفة العقلية المشتركة بالأخلاق إلى المعرفة الفلسفية^(٢)

من بين الأمور التي يمكن تصورها في هذا العالم أو خارجه لا يوجد شيء يمكن عنده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد النهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيرة.

فالفهم والذكاء وملكة الحكم وما سواها من مواهب العقل آياتاً كان الاسم الذي تتسم به أو الشجاعة والتصميم والإصرار على الهدف بوصفها من خصائص المزاج هي كلها بلا ريب خصائص خيرة خليفة بأن يطمع إليها الإنسان غير أن هذه الهبات الطبيعية قد تكون سيئة بالغة السوء والضرر إذا لم تكن الإرادة التي عليها أن تستخدمها والتي يطلق على أخص خواصها من أجل هذا السبب اسم الطبع (أو الخلق) إرادة خيرة ومثل هذا القول ينطبق على هبات الحظ والقوة والغنى والشرف بل الصحة نفسها والهناء والرضا عن الحال مما درجنا على تسميته بالسعادة قد يولد الاعتزاز بالنفس الذي قد ينحرف في أغلب الأحيان فيصير غروراً واختيالاً هذا إذ لم تكن ثمة إرادة خيرة تصلح من أثرها على الوجدان وتوجهها نحو غايات وأهداف عامة وتصحيح مبدأ السلوك كله وما بنا حاجة إلى القول بأن الشاهد العاقل غير المتحيز لا يمكن بأية حال أن ترضى نفسه برؤية كائن يتقلب في أعطاف النهم وقد تعطل عن كل إرادة نقية خيرة وهكذا يبدو أن الإرادة الخيرة هي الشرط الذي لا غنى عنه لكي يكون الإنسان خليقاً بالسعادة.

هناك بعض الخصائص التي تستند هذه الإرادة الخيرة وقد تساعد على تيسير عملها مساعدة فعالة ولكنها مع ذلك لا تحتوي في ذاتها على أية قيمة مطلقة بل تفترض دائماً وجود إرادة أخرى (طيبة سابقة عليها) مما يحد من التقدير العالمي الذي نعمله لها بحق في أمسنا ويجعل من المتعذر علينا أن نلظر إليها نظرتنا إلى إرادة خيرة مطلقة فالاعتدال

(١) الإمام العراقي إحياء علوم الدين، الجزء الثالث، المكتبة التجارية الكبرى مصر ص ٥٣ وهو

عص الص لدي بوره الجرحاني في نزهاته ص ٩٠ - ٩١

(٢) أمانويل كانط تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة الدكتور عبد المعذر مكاي ومراجعه الدكتور

عبد الرحمن مدوي الدار لقومية للطباعة والنشر القاهرة ١٩٦٥، ص ١٩١٧

في العواطف والامعالات والسيطرة على النفس والمقدرة على التدبر المنزى ليست حيرة في كثير من الوجوه فحسب بل إنها تكون فيما يبدو حراً من القيمة الباطنة (أو الذاتية) للشخص غير أنه ينقصها الكثير لكي بعدها حيرة دون تحفظ (وإن كان المتقدمون قد أثبوا عليها ثناء لا مزيد عليه) ذلك لأنها إذا لم تسد إلى المبادئ التي تقوم عليها الإرادة الطبية فقد يستعمل شرها وإن دم الشرير البارد لا يجعله أشد حظورة فحسب بل إنه ليزيد مباشرة من بشاعته في أعيننا أكثر مما كنا نسحكهم لو أنه تجرد عنها.

إن الإرادة الخيرة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر أو تحرزه من نجاح لا ولا بصلاحيها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده أعني أنها خيرة في ذاتها وأنها إذا نظر إليها في ذاتها فلا بد لنا بلا وجه للمقارنة أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه أن يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول أي كان لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة. وإذا ما شاءت نعمة الأقدار أو تعتبر طبيعية نسب بصفات الحيوانات أن تسلب هذه الإرادة كل قدرة على تحقيق أهدافها وإذا ما عجزت برغم أشق الجهود التي تبذلها عن إدراك أي شيء ولم يبق إلا الإرادة الخيرة وحدها (لا أريد بهذا بالطبع أن تبني مجرد رغبة فحسب بل أقصد أن تكون حشداً لجميع الوسائل الممكنة في طاعتها) فسوف تلمح بذاتها لمعان الجوهرة مثل شيء يحتفظ في نفسه بكل قيمة فلا المنفعة تستطيع أن تضيف إلى هذه القيمة شيئاً ولا العقم يمكنه أن ينقص منها في شيء. ولن تزيد المنفعة على أن تكون التقلية التي تيسر تداول الجوهرة بين الناس أو تلفت إليها أنظار من لم يعرفوها بعد معرفة كافية لا لكي توصي بها العارفين أو تحدد قيمة ثمنها في هذه الفكرة وحدها عن القيمة المطلقة للإرادة ودون أن نحسب حساب المنفعة في تقديرنا لها أقول إن في هذه الفكرة نوعاً من الغرابة يشير بالضرورة وبالرغم من التغايل التام بينها وبين الحس المشترك لونا من الشبهة التي قد تدعو إلى الظن بأنها لا تتركز إلا على وهم متعال. وإن الطبيعة ربما أسيء فهم قصدتها من جعل العقل حاكماً على الإرادة من أجل هذا نريد أن نعرض هذه الفكرة من وجهة النظر هذه.

مقالة البيتا

١٤٣ - مشكلات الميتافيزيقا

تلخيص المشكلات:

من الضروري من أجل العلم الذي نحن بسبيل البحث عنه أن بدأ بتحديد

الصعوبات التي سنعرض للمناقشة وأقصد بهذا على السواء الآراء المعارضة لأرائنا والتي ذكرها بعض الفلاسفة بشأن المبادئ وكذلك كل ما قد يكون شذوذاً عن اتجاههم. وحينما يريد المرء حل مشكلة ما فإنه من المعبد أن يعرض أولاً وفي غاية لهذه المشكلة من كل جوانبها لأن الوضع واليسر الذي سيصل إليه الفكر في النهاية ممكنه هو حل المشكلات التي كانت قائمة في البداية وليس من الممكن أن تفك عقدة بعير أن تعرف ما طبيعتها. والأد إن المشكلة التي تعترض الفكر تشير إلى أن هناك عقدة في الموضوع ذاته لأن حال الفكر حين يكون في الحيرة كحال الشخص المقيّد فلا الشخص المقيّد ولا الفكر في تلك الحال يكونان قادرين على التقدم إلى الأمام.

المشكلة الأولى موضوعها المسائل التي عرضنا لها من قبل في المقدمة: هل دراسة العلل تنتمي إلى علم واحد أم إلى علوم عدة؟

هذا العلم الذي نحن بصدد حل ينفي أن يدرس مبادئ الجواهر الأولى وحسب، أم عليه كذلك أن يحيط بالمبادئ التي هي في أصل كل برهان من مثل: وهل من الممكن أم لا أن نثبت وننفي شيئاً واحداً ونفس الشيء في نفس الوقت وغير ذلك من المبادئ المتشابهة؟

وإذا كان ذلك العلم يدرس الجواهر. فهل سيدرس علم واحد كل الجواهر أم ستكون هناك علوم عدة؟ وإذا كانت هناك علوم عدة فهل جميعها من نوع واحد أم أن بعضها سيكون أجزاء من الحكمة وبعضها الآخر مختلف؟

وها هو سؤال يدخل هو الآخر فيما ينفي علينا بالضرورة أن نناقشه: ذلك هو معرفة ما إذا كنا سنقتصر على الاعتراف بالجواهر المحسوسة أم سنقول بوجود جواهر أخرى غيرها وفي حالة وجود جواهر أخرى غير محسوسة فهل هي من نوع واحد أم من أنواع متعددة كما يرى هؤلاء الذين يقولون بوجود المثل وبوجود الموجودات الرياضية المتوسطة بين عالم المثل والعالم المحسوس؟

هذه الصعوبات كلها ينبغي أن تبحث وكذلك هذه الصعوبة هل سنقوم بدراسة على تناول الجواهر وحسب أم سيدرس أيضاً الصفات الأساسية للمواهر؟ وهناك مشكلات أخرى تظهر الذات والآخر والتشبيه وغير التشبيه والذاتية والمعامرة والمتقدم واللاحق وكل ما شابه هذا من مفاهيم يمحسها الجدليون الذين يقيمون بحثهم على مقدمات محتملة وحسب هذه المفاهيم إلى أي علم تنتمي دراستها؟ ثم يأتي بعد ذلك دراسة الصفات

الرئيسية لهذه المفاهيم ذاتها، وليس فقط دراسة طبيعتها هي ذاتها بل وكذلك معرفة ما إذا للشيء الواحد صد واحد

مشكلة أخرى هل مبادئ الموجودات وعناصرها هي الأجناس أم أنها هي الأجزاء الباطنة في كل موجود والتي يقسم إليها؟

وإذا كانت هي الأجناس، فهل ستكون الأجناس القريبة من الجزئيات أم الأجناس العليا؟ مثلاً: هل الحيوان أم الإنسان هو المبدأ والمبدأ الذي ينبغي أن يكون له بالأحرى وجود منفصل عن الجزئي الفرد؟

ومشكلة ينبغي بالضرورة أن تعالج: هل يوجد أم لا خارج المادة شيء يمكن أن يكون علة بذاته؟ وهل هذا الشيء مفارق ومنفصل أم لا؟ وهل هو واحد من حيث العدد أم متعدد؟ هل يوجد شيء خارج نطاق المركب المتممين (واقصد بالمركب ما ينسب من صفات تحمل على المادة) أم لا يوجد شيء مفارق؟ أم أن هناك مفارقات لبعض الموجودات وليس لبعضها الآخر وما هي تلك الموجودات؟.

بعد ذلك: هل المبادئ محددة عدداً أم بالنوع سواء منها ما كان من المبادئ الصورية أم من المبادئ المادية؟.

هل مبادئ الموجودات الفانية ومبادئ الموجودات غير الفانية واحدة؟ أم هي مبادئ مختلفة؟ وهل هي كلها مبادئ غير فانية؟ أم أن مبادئ الأشياء الفانية فانية؟.

وهذه الآن أهم المشكلات على الإطلاق والتي تكون الصعوبة الكبرى: هل الواحد والموجود كما يدعي أفلاطون والفيثاغوريون ليسا أي شيء كان بل جوهر الأشياء ذاته؟ أم أن الأمر ليس كذلك بل يوجد شيء هو لهما كالأساس مثلما كانت المحبة عند أنابادوقليس أو النار عند آخر أو الماء أو الهواء عند آخر وآخر؟.

مشكلة أخرى: هل المبادئ كليات؟ أم هي مشابهة للأشياء الجزئية؟.

هل المادى بالعمل أم بالقوة؟ وهل هي بالعمل أو بالقوة بالقياس إلى شيء غير الحركة؟

كذلك هل الاعداد والأطوال والأشكال والنقط جواهر أم ليست بجواهر؟ وإذا كانت جواهر فهل هي معارفة للأشياء الحسية أم هي باطنة فيها؟

حول هذه المسائل كلها فإنه ليس صعباً فقط اكتشاف الحقيقة بل إنه ليس سهلاً
محض استعراض المشكلات على نحو عقلي وعلى ما ينبغي أن يكون

ديوجينيز اللايرس ١٤٤ - حيوات الفلاسفة وآراؤهم الرواقيون زينون

١ - صورة زينون:

زينون هو ابن مناسياس ومن مدينة كيتوم في قبرص وهي مدينة يونانية كان من
سكانها الفينيقيون. ويقول أبولونيوس من صور إن زينون كان ضئيل الجسم قصيراً
بعض الشيء غامق الجلد... وكانت ساقاه غليظتين وجيده ضعيفاً رخوياً بغير
تشكيل. ولهذا... كان يرفض كل دعوة إلى تناول العشاء أو يكاد. وكان يحب فيها
يقال: أكل التين الأخضر وكان يستمتع بالاستلقاء في الشمس.

وكان فيما يقال تلميذاً لأفراطيس الفيلسوف الكلبي ويقال: إنه عرف أيضاً آراء
استبلون واكسينوقراطيس خلال عشرة أعوام كما عرف أيضاً آراء بوليمون. ويحكى: أن
زينون طلب إلى النبوة ما هو الأمر الذي يفضل أن يشغل به حياته وأن الإله أجابه: بأن
يصبح في لون الموتى ففهم زينون مغزى النبوة وانكب على قراءة المؤلفين القدماء.

٢ - علاقته بأفراطيس الكلبي:

وقد دخل زينون في علاقة مع أفراطيس الكلبي في الظروف التالية:

كان قد تعرض للغرق وهو بسبيل نقل شحنة من الأنواب الأرجوانية من فينيقيا
وحدث ذلك أمام ميناء بيرية^(١) وكان عمره ثلاثين عاماً. عصفد إلى أثينا وجلس أمام دكان
كتبي وبسما كان يقرأ في الفصل الثاني من كتاب اكسينوفون المذكرات سأل الكتبي
راضياً: أين يقيم مثل هؤلاء الرجال [الذين يتحدث عنهم ذلك الكتاب؟] وحيث أن

(١) وهو ميناء أثينا

أقراطيس كان يمر في ذلك الوقت أمام الدكان فإن الكتيبي أجابه قائلاً: اتبع هذا الرجل. وهكذا أصبح مستمعاً لأقراطيس. وحيث أنه كان ذا عقل فلسفي قوي فإنه كان متحفظاً تحفظاً كبيراً بإراء معالاة الكلبيس ومن أجل أن يشعير أقراطيس من هذا التحفظ فإنه أعطاه إياه من المدس ليحملة... فلما رأى أقراطيس أنه قد علاه الخجل وأحمى إياه المدس صرب الإثاء بعصاه فكسره وبمعا كان زيون يهرب والمدس يتسرب بين ساقه فقال له أقراطيس: لِمَ تهرب أيها الصبيقي الصغير؟ إنه لا يقع عليك ضررٌ؟.

وكان قد مرَّ عليه بعض الوقت تلميذاً لأقراطيس حين ألف كتابه والجمهورية فقال له البعض مازحاً: لقد كتبه على ذيل الكلب! ومما كتبه غير الجمهورية عن الحياة الموافقة للطبيعة عن الميل أو عن الطبيعة الإنسانية في الانفعالات في الواجب في القانون في التربية اليونانية في الأبصار في الكون في العلاقات دراسة فيشاغورية الكلبيات في الأصوات مشكلات هوميرية في خمسة كتب، دروس في الشعر ومما كتبه أيضاً: «الفن» و«ذكريات عن أقراطيس، نظرية الأخلاق» كان هذا عن مؤلفاته.

وقد ترك صحبة أساتذته في النهاية بعد أن استمع إلى تعاليمهم خلال عشرين عاماً حتى أنه أعلن فيما يقال: لقد كان غرقى رحلة سعيدة ولكن هناك من يقول إن كلمته هذه قالها حين كان تلميذاً لأقراطيس. ويقال أيضاً إنه سمع من يتحدث عن هذه الفرق أثناء إقامته في أثينا. فقال في هذا إنك تصنعين الخير أيها المصاوفة حين تحملننا إلى الفلسفة. ولكن يقال أيضاً إنه تحول إلى الفلسفة بعد أن أفرغ شحمته التجارية في أثينا

٣ - تعليمه في الرواق

كان زينون يعلم في رواق بوقيلوس سالراً جاثياً، وذلك حتى يميز جماعته عن الجمهور الموجود وكان كثير من المستمعين يأتون للإنصات إليه ولهذا سمو بالرواقيين نسبة إلى ذلك الرواق أو كانوا يسمون في البداية الزيتونيين فيما يقول أبيشور في الرسائل... .

وقد كرم الأثينيون زينون تكريماً عظيماً حتى أنهم سلموه مفاتيح جدران المدينة ووهبوه تاجاً من الذهب وصنعوا له تمثالاً من النحاس. كذلك فإن مواطنيه أقاموا هم أيضاً تمثالاً له. رئيس أنهم يرينون مدينتهم بتثال رجل مثله وقد مافهم مواطنو صيدا هم أيضاً في هذا المحال

٤ - زينون والملك أنتيجون

عندما كان الملك أنتيجون يحصر إلى أثينا كان يرحب برينون وكثيراً ما كان يذهب ليجلس محاضراته كما كان يدعو إلى مقره. ولكن رينون كان يرفض فأرسل إليه مرة واحداً من أتباعه. وكان زينون في ذلك الوقت قد دخل في سن الشيخوخة وها هي رسالة من أنتيجون إليه:

من الملك أنتيجون إلى الفيلسوف زينون، تحية لك. إنني أعتبر أنني أفوقك في الثروة وفي الشهرة ولكنني دونك من حيث العقل والمعرفة والسعادة تلك السعادة الكاملة التي أنت حائز عليها. لهذا فقد قررت أن أدعوك إلى زيارتي وإني لمقتنع أنك لن تقاوم رغبتي. فحاول إذاً بكل جهدك أن ترتبط بي وذلك على اعتبار أنك لن تصير استاذاً وسيداً لي وحدي بل ولكل سكان المملكة المقدونية في نفس الوقت ذلك أن من سيقوم بتثقيف ملك مقدونيا ويوجهه إلى السلوك الفاضل سيكون بهذا مهتماً لدخول رعاياه هم أيضاً إلى طريق الفضائل الجديرة بالرجال. فكما يكون الرئيس تكون أيضاً رعاياه في العادة حسبما يبدو.

• - وها هو جواب زينون عليه:

من زينون إلى الملك أنتيجون، تحية لك. إنني أقدر مملك إلى العلم وخاصة أنه يتعلق بالتربية الحقّة التي تبني المنفعة وليس بتلك التربية العامة التي تنتهي إلى إفساد الخلق. وهذا الذي يقع في عشق الفلسفة ويحول من تلك اللذة التي تشيد بها العامة والتي تختن نفوس الشباب هذا الذي يفعل ذلك يظهر نبالة هي ليست نبالة الميلاد وحسب بل هي أيضاً نبالة الاختيار العملي. وحين يكون هناك طبع نبيل فإنه من السهل أن يصل إلى الحياة الكاملة للمفضلة إذا ما أضيف إليه التشريب المعتدل على يد أستاذ يبذل كل جهده. أما عني، فإن جسدي يعوقني وهو جسد أضعفته الشيخوخة حيث إن عمري الآن ثمانون عاماً. وهذا هو السبب في أنني لست إلى جوارك. ولكن أرسل إليك بعضاً من أتباعي الذين لا يقلون عني في شيء من حيث قيمة نفوسهم بينما صحتهم أفضل من صحتي. فإذا ما أنت اختلطت بهم فإنك لن تغل عن أي واحد ممن وصلوا إلى لسعادة الكاملة.

وهذا هو قرار الاثينيين فيما يخص تكريم زينون. حيث إن رينون من كتيوم ابن

ماسياس قد عاش في مدينتا عديداً من السنين عيشة العسفة وحيث إنه كان دائماً رجلاً طيباً وحيث إنه دفع الشباب الذين كانوا يحتلطون به إلى الطريق الخير بحثهم على العصيلة وعلى الاعتدال وكان يضع أمام الجميع حياته وهو نفسه نموذجاً للمذهب الذي كان يعلمه لذلك كله يقرر الشعب الاثيني مع حسن الطالع أن يمدح ريون من كتيوم ابن ماسياس وأن يتوجه بتاج من الذهب حسب القانون بسبب فضيلته واعتداله وأن يقيم له قبراً في حي المقابر على نفقة الشعب، وأن يحدد قرار آخر من الشعب أسماء خمسة من الاثينيين يشرفون على صنع التاج وإقامة القبر وأن يكلف أمين مجلس الشعب بحفر هذا القبر الحالي على نصيبين وأن يسمح له بإقامة نصب منهما في المدرسة الأكاديمية والثاني في مدرسة اللوقيوم.

٦ - كلمات مشهورة لزيون:

يقال انه كان يملك ما يزيد على ألف «تالان» حين وصل إلى اليونان وأنه أقرضها بفائدة في تجارة النقل البحري. وكان طعامه قليلاً من الخبز وقليل من العسل كما كان يشرب قليلاً من النبيذ المعطر. ولم يكد تكون له علاقة مع صبيان ولم يجامع النساء إلا مرة أو اثنتين حتى لا يقال إنه ضد الانثيات.

وكان يسكن في نفس المنزل مع برسيوس فلما أحضر هذا عازفة ناي من أجل زيون سبقه زيون وأدخلها عند برسيوس. وكان متع الصبغة حتى أن الملك أنتيجون كان يخرج معه للزفة وحدث أن صاحبه زيون حتى بيت أريستوكليس عازف القيثارة ثم انسحب.

وكان يتجنب فيما يقال الزحام الشديد فكان يجلس عندئذ على أعلى درجات السلم حتى يبعد عن نفس أكبر قدر ممكن من الضيق. ولم يكن يخرج للزفة مع أكثر من شخصين أو ثلاثة وأحياناً ما طلب إلى أشخاص يريدون الاقتراب منه أن يدفعوا بعض النقود من النحاس فلم يعفوا إلى صحبته خشية أن يدفعوا النقود ثانية. هذا هو ما حكاه كليانثس في كتابه عن النقود الحاسية.

ولما قال له ديموcharis بن لاخيوس بعد أن حيّاه أن يذكر له ما يحتاج إليه حتى ينقله ويكتبه إلى الملك أنتيجون الذي كان على استعداد لإعطائه له أنصت إليه ريون ثم لم يعد بصاحبه بعد ذلك.

ويقال إن الملك أنتيخون قال على إثر وفاة زيون: ما أعظم المشاهد الذي فقدته!...

وكان هناك رجل مهم في الطعام لا يترك شيئاً على مائدة المدعوين الآخرين. وحين أحضرت سمكة عظيمة أخذها زيون وتصنع كأنه يأكلها سرفده فلما رأى الآخر يلاحظه قال له: فما نطلي إذا ما ينحمله المدعوون كل يوم إذا كنت لا تستطيع أن تتحمل لهما يوماً واحداً؟ وحدث أن القى صبي صغير سؤالاً جريئاً لمن كان في سبيله فأخذه ربنون إلى امرأة وطلب منه أن يطالع من فيها ثم سأله إن كان مثل ذلك السؤال جديراً بمن رآه في المرأة. وحين قال له أحدهم إنه - أي زيون - كثيراً ما يكون معارضاً لأراه أنتستينز فقال له زيون: ألا تخجل من أنك تذكر ما لعل أنتستينز كان كتب مما هو شيء وتهمل ما قاله من أشياء حسنة ولا تذكرها؟ ولما قال له بعضهم إن حكم الفلاسفة تبدو له قصيرة رد قائلاً ما تقول حق والواجب عليهم أن تكون مقاطع كلماتهم أنفسهم قصيرة. وعندما قيل له إن يوليون عرض موضوعاً للحديث وتكلم في آخر، رد بنظرة عنيفة على القائل وقال: بأي ثمن قدرت ما أعطاه لك؟ وكان يقول إن النقاش يتطلب أن يكون كلام الشخص مثل الممثلين عالي الصوت قوي البنية ومع عدم الاستمرار فيه حتى الملالة وهو شأن الثنارين الذين يذكرون التواغه. وكان يقول إن الأقوال الطيبة هي تلك التي لا تترك فراغاً غير مكتمل...

وقال يوماً لشخص ثرثار: إن أذنك قد سألتا على لسانك... وكان يقول إن هناك عدداً من المهن لا يستطيع الفيلسوف أن يكون حكيماً فيها وإن معظم الفلاسفة يجهلون الأمور الصغيرة التي تعتمد على الحظ. وكان يردد قوله كافيسوس عازف الناي الذي ضرب تلميذاً له كان ينفخ بشدة قائلاً له: إن الشديد ليس هو الحسن، وإنما الحسن هو الشديد. وقال مرة لشاب صغير كان يتناقش معه مناقشة فجأة: إنني لا أستطيع أن أقول لك أيها الشاب كل ما يدور في فكري.

... وكان يقول إنه لا يوجد أمواً من الاغترار بالنفس وبخاصة عند الشباب. واعتاد أن يقول إنه لا ينبغي أن يحفظ المرء في ذاكرته كلمات وعبارات بل عليه أن يتمرن عقلياً على المغزى الأخلاقي للقول لا أن يتلصق الأقوال كما يتلصق الغذاء المطبوخ. وكان يردد طول الوقت قول الشاعر بوربيديس عن إحدى شخصياته: كان يعيش في ثراء ولكنه لم يشتر شراؤه ولم يزد في فقره عن فخر العقراء بفقرهم وكان يقول إنه لا يوجد شيء يحتاج إليه المرء أكثر من الوقت وسئل يوماً من هو الصديق؟ قال: هو ذاتي في آخر. وحدث أن

صرب بالوسط عدداً كان قد سرق فلما قال له هذا العبد. لقد كان مقدوراً عليّ بالفصاء والقدر أن أسرق، فأجابه ربيون: وكذلك أن تضرب. وكان يقول إن الجمال هو ثمرة الحكمة وعن آخرين إنه كان يقول. إن الحكمة هي ثمرة الجمال وشاهد مرة عدداً لأحد تلامذته وجسمه مملوء بالندبات فقال لتلميذه هذه آثار غصصك. . . وسأله أحدهم لم كان هو الوحيد الذي لا يصحح له ربيون أخطاءه فأجابه ربيون: لاسي لا أثق فيك وقال لشاب كان يقول كلمات فرقاء: هذه هي العلة في أن لنا أذنين ولسان واحد: أن نسمع أكثر مما نتكلم.

وسئل يوماً كيف كان يستقبل الإهانات فأجاب: كأنها سفراء ترد بغير جواب ويحكي أبولونيوس من صور أن أفرطيس شلّه من ثيابه ليخرجه من مدرسة استبلون فقال له زينون: ما أفرطيس إن للفلاسفة وسيلة مناسبة للاستحواذ علينا ألا وهي الإذن فأقنعني إذن بالخروج من هنا بوسيلة الأذن. أما إذا استخدمت العنف، فإن جسدي سيكون إلى جوارك أما نفسي فستكون إلى جوار استبلون.

ويقول هيبوبوتوس إنه خالط الفيلسوف ديوذوروس أيضاً من أجل التدريب على الجدل. وكان قد تلقى فيه إلى درجة كبيرة ولكنه ذهب مع ذلك لتواضعه لهدوس على يدي بوليمون. فقال له هذا: إنني أرى يا زينون أنك تدخل باب الحقيقة من أجل أن تسرق مني أفكاري على طريقة أهل فيثيا. ثم تأخذها لنفسك. . . وقد عدل زينون من بعض أشعار هزيود لتكون هكذا: الأفضل هو من خضع للنصيحة الطيبة ولكنه فاضل أيضاً من فكر دائماً بنفسه. ذلك أن من يعرف كيف يسمع ما يقال له ويستفيد منه هو أعلی قدرأ من ذلك الذي يفكر في كل شيء بنفسه. فهذا الأخير عنده الفهم وحسب أما الأول فإنه يضيف إلى الفهم التطبيق وكان يقول إنه من الأفضل للمرء أن يقع على الأرض من أن يخطئ بلسانه. وكان يقول إن النجاح يحدث في لحظة قصيرة ولكنه ليس شيئاً ضئيلاً.

وكان زينون قوي المقاومة جسدياً وكانت حياته شديدة البساطة ويستخدم أطعمة طازجة ويلبس ملابس خفيفة. . . ولم يته مؤلفو المسرحيات الكوميديّة إلى أن سخرتهم منه إنما هي مدبح فيقول أحدهم في مسرحية الفلاسفة:

إنه يخترع فلسفة جديدة ويعلم الجوع وله تلامذة هم الحز وحة تين وشراب هو الماء. ويكاد زهون يكون قد دخل في الأمثال. فيقال: أكثر اعتدالاً من الفيلسوف زينون. . .

والحق أن زيون فاق الجميع من حيث هذا الوجه بقدر ما فاقهم باحترامه لمداته وحياته السعيدة وقد عاش حتى سن الثامنة والتسعين بلا أمراض ومحتفظاً بصحته ولكن يقال إنه مات في الثانية والسبعين وإنه كان في عمر الثانية والعشرين حين وصل آتيا . ويقول أولوبويس إنه رأس مدرسته لمدة ثمانية وخمسين عاماً وقد مات هكذا عند حروجه من المدرسة وقع على الأرض وانكسر أصبعه فصرب الأرض بيده وقال كقول القتائل: إني آت! فلم تناديه؟! ومات على الفور من الحقة . ومن الأشعار التي قيلت فيه: زيون إنك أسست الاستقلال واحترمت الثراء أنت يا زيون الرجل الشديد الحراس . . . لقد اكتشفت أفكاراً عظيمة ودُرِّبَت نفسك على قراءة المستقبل . لقد أسست فرقة فلسفية هي أم الحرية الشفاء . إن كان موطنك هو فينيقيا فلم يأخذ عليك البعض هذا ألم تتعلم اليونان من كاداموس حروف الهجاء؟ . . .

٧ - زيون والمدرسة الكلية :

قال البعض من خصوم زيون . . . إنه كان أول من أعلن أن لا فائدة من نظام التعليم في المدارس . وذلك في أول كتابه «الجمهورية» وعنده أن كل من ليسوا أفضلهم أعداء وعبيد وغرباء عن بعضهم البعض الآباء من أبنائهم والأخوة عن إخوانهم والأقارب عن أقاربهم . ومن جهة أخرى وفي الجمهورية أيضاً يعلن كذلك أن الحكماء وحدهم هم المواطنون وهم الأصدقاء والأقارب والأحرار، وذلك إلى درجة أن الروافضين رأوا أن الآباء والأبناء أعداء لبعضهم البعض لأنهم ليسوا حكماء . كذلك دافع زيون في الجمهورية أيضاً في مائتي سطر عن شيوخ النساء وفيها حرم بناء المعابد والمحاكم والملاعب الرياضية في المدن .

وكتب يقول عن النقود: لا ينبغي مسك النقود لا من أجل التبادل ولا من أجل السفر إلى الخارج وكان يدعو فيها إلى أن يلبس الرجال والنساء نفس الملابس ألا يحفوا أي جزء من أجسامهم . . .

وكان لرينون أتناع كثيرون وهؤلاء هم أشهرهم برسيوس من كتيوم، وأرسنون من حيوس . وهو الذي جاء بمكرة اللامبالاة أو حياة الأشياء . . . كليانتس من أسوس ابن فاياس وهو الذي خلفه على رأس المدرسة وكان رينون يشبه بالواح الكتابة المقاومة التي لا يسهل الكتابة عليها ولكنها إن كتب شيء عليها حفظته جيداً . . .

لقد فرت الكتانة عن نظريات الروقيس بصفة عامة في إطار حديثي عن حياة ريبون لأنه هو مؤسس فرقتهم . . . وها هي العقائد المشتركة بينهم بلخصها كعادتنا .

نقسم الفلسفة إلى أقسام ثلاثة فلسفة الطبيعة وفلسفة الأخلاق والمنطق هذا هو التقسيم الذي كان ريبون من كتيوم أول من قال به في رسائله التي عنوانها في العقل ثم قال به كريستوس في الفصل الأول من رسالته التي عنوانها أيضاً في العقل . ويشبه الرواقيون الفلسفة بكانثي حي ويقابلون بين المنطق وبين العظم والعصلات وبين فلسفة الأخلاق واللحم وبين فلسفة الطبيعة والنفس . وهم يشبهون الفلسفة أيضاً بالبيضة : فجزؤها الخارجي يقابل المنطق ثم تأتي فلسفة الأخلاق ثم فلسفة الطبيعة في الداخل ويشبهونها كذلك بحديقة متحة الساج الخارجي الذي يحيط بها هو المنطق وثمرتها هي الأخلاق أما الأرض والأشجار فهي الطبيعة . أو يشبهونها أخيراً بمدينة محصنة يحكمها العقل . ولا يفصل أي قسم من أقسام الفلسفة عن الأقسام الأخرى كما يدعي البعض بل هي جميعاً متحدة لهذا يجمع الرواقيون بينها في تدريسهم . والبعض منهم يعطي الأولوية للمنطق ثم تتلوه فلسفة الطبيعة وفي المحل الثالث تأتي لفلسفة الأخلاق . ومن قالوا بهذا زينون ، وكريستوس وأرخميدس وإبيدemos .

ولكن ديوجينز وبطليموس يبدآن بالأخلاق وآخرون يبدأون بالطبيعة . . . أما كاليانثس فإنه يقول بأن للفلسفة ستة أقسام : الجدل والخطابة والأخلاق والسياسة والطبيعة والإلهيات . . . وبعضهم يقسم المنطق إلى علمين : الخطابة والجدل وآخرون يقسمونه إلى نظرية التعريف ونظرية القواعد والمعايير .

ووظيفة نظرية القواعد والمعايير عند هؤلاء هي اكتشاف الحقيقة . وهي تقوم بتحديد أنواع التصورات المختلفة كذلك تستخدم نظرية التعريف من أجل تحديد الحقيقة لأن الحقائق تدرك بوسيلة الأفكار . أما الجدل فهو علم القول الحسن في الدروس البرهانية بينما الخطابة علم المناقشة الصحيحة في دروس السؤال والجواب ولهذا فإنهم يعرفونها بأنها علم الصواب والخطأ وما ليس بهذا ولا مذاك ويقولون بوجود ثلاثة أجزاء في الخطابة التداولية ، والقضائية والموحية وهي تقسم أيضاً إلى الاختراع والإلقاء والتنظيم والتأثير على المستمعين . وأجراء الحطة هي . المقدمة والحكاية والتفنيد والخاتمة .

١٤٥ - الجدل (نظرية المعرفة)

ينقسم الجدل إلى موقعين : الأشياء المقصودة بالكلام (أي التي يقصدها المعنى

واللغة) وتنقسم دراسة الأشياء المقصودة بالكلام إلى مواقف تحصى التصورات وكل ألوان التعبير التي تنتج عنها. التقريرات الكاملة المحمولات الحالات الصحيحة والمائلة الأحناس والأنواع الاستدلال على أسحاء القياس والسفسطات المعارضة للغة والحقيقة

ويدخل في هذا أيضاً دراسة الاستدلالات الرائعة والصائبة والنفي. وهناك في دراسة الجدل موقف خاص هو الذي يختص اللغة. وفيه يدرس الرواقيون اللغة المكتوبة وأجزاء الجملة والحق واستخدام الكلمات الغريبة عن اللغة والقصاصات واللغات المزجوجة والانسجام والموسيقى.

ونظرية الأقيسة مفيدة للغاية لأنها تبين طريقة البرهنة وهو ما يساعد على تصحيح الأحكام أنها في نفس الوقت نظام وذاكرة فهي تبرز وجه الصلاية في الفكرة العقلية ويتكون الاستدلال من دلائل ونتيجة والقياس هو استدلال يحيط بهذا كله. أما البرهان فهو استدلال يذهب مما هو مفهوم هو أقل فهماً. والتصور هو انطباع في النفس وهو تشبه مأخوذ من انطباع خاتم ما على لوح من الشمع.

وبعض التصورات شاملة وبعضها غير شاملة. أما التصورات الشاملة فهي التي تسمى معيار الأشياء الحقيقية وهي تأتي من أشياء موجودة وجوداً فعلياً وتنطبع في النفس على وفق ما عليه تلك الأشياء الخارجية. أما غير الشاملة فإنها تصورات لا تأتي من شيء موجود وجوداً فعلياً أو تلك غير الواضحة ولا غير جيدة الانطباع في حالة أن يكون مصدرها شيئاً موجوداً بالفعل.

والجدل ذاته ضروري، فهو فضيلة تضم في داخلها فضائل أخرى: ألا يندفع المرء بأحكامه وهو علم إعطاء التأييد والموافقة أو منعهما عند الوجوب ألا تعطى الموافقة بغير نظر أي وجود السبب الكافي بحيث لا تخضع للاحتمال إعطاء الموافقة بشكل لا يتعرض للتنفيذ أي وجود قوة في الاستدلال تجعل من المستحيل أن يذهب العقل إلى الحكم المضاد عدم إلغاء أحكام مستعجلة أي ربط التصورات دائماً بالعقل الصائب.

ويعرف الرواقيون العلم بأنه تصور لا يتغير أو أنه ميل واتجاه شأن طريقة تلقى التصورات لا يستطيع أي استدلال أن يهره. ويعبر التأملات الجدلية، فإن الحكيم لن يستطيع أن يكون معصوماً عن الخطأ في استدلالاته، لأنه بالجدل يميز بين الصحيح والفاقد من الأحكام ويفرر المحتمل من العامص كما أنه بدون الجدل لا يمكن قيام المناقشات المهيبة على طريقة السؤال والجواب

ويظهر التسرع في الأحكام من النتائج بحيث أنه إذا لم يخضع المرء تصوراتهِ للمحص فإنّه ينتهي إلى الفوضى وانعدام التعقل. والحكيم في استدلالاته عاَد ودقيق وماهر لأنّه نفس الشخص الذي يستطيع أن يتحدث ويتكلم على ما يبغى وأن يساقش من جهة أخرى حول الموضوعات المعروضة وأن يجيب على الأسئلة وهذا كله يصعبه الشخص الذي تدرب على الجدل.

هذه هي أقسام المنطق الرئيسية [ثم يتحدث المؤلف بالتفصيل عن بعض تفاصيل المسائل المذكورة ويبدأ بعرض تفاصيل نظرية التصور والإحساس والفكر].

١٤٦ - التصور والإحساس والفكر

يرى الرواقيون أن نظرية التصور والإدراك الحسي تأتي في المقدمة لأن المعيار الذي به نعرف حقيقة الأشياء يدخل في جنس التصور ولأن نظرية التأيد والشمول والفكر وهي التي تسبق كل شيء لا تقوم بغير التصور. لهذا فإن التصور يأتي في المقدمة ثم يتبعه الفكر القاصد الذي يعلى ما يشعر به بشأن التصور ويعبر عنه بوسيلة القول.

والتصور يختلف عن الخيال، لأن الخيال هو فكر ظاهري كما هو الحال مع ما يحدث في الأحلام أما التصور فإنه انطباع في النفس أي تغير يدخل عليها كما يقول كريسيبوس... لأنه لا ينبغي أن نفهم الانطباع بمعنى انطباع الختم لأنه من المستحيل أن تحدث عدة انطباعات على نفس النحروفي نفس المكان. وفي رأي الرواقيين أن التصور الذي يأتي من شيء موجود بالفعل والذي ينطبع ويحفظ على نحو موافق لذلك الشيء هذا التصور لا يمكن أن يكون مصدره شيئاً غير موجود.

وهم يرون أن التصورات بعضها محسوس وبعضها غير محسوس. أما التصورات المحسوسة فهي التي يدركها الإنسان بوسيلة عضو أو أكثر من أعضاء الحس والتصورات غير المحسوسة هي التي تترك بالفكر مثل التصورات التي لدينا عن الملاجسميات أو الأشياء الأخرى التي نصل إليها بالاستدلال العقلي. وإذا أخذنا التصورات المحسوسة فإننا نجد أن بعضها مصدره الأشياء الحقيقية وأنه مصحوب بالموافقة والتأيد من جانب العقل وأن بعضها الآخر ما هو إلا أوهام أي وكأنها أنت من الأشياء الحقيقية.

وتقسم التصورات أيضاً إلى تصورات عقلية وأخرى لا عقلية والتصورات العقلية هي تصورات الكائنات العاقلة واللاعقلية هي تصورات الكائنات غير العاقلة. والتصورات

العقلية تسمى بالأمكار أما التصورات اللاعقلية فلا اسم لها وتقسّم التصورات كذلك إلى تصورات حرفية وأخرى غير حرفية وذلك لأن نفس الشيء يبدو على نحو مختلف حسبما يراه رجل حرفة ومهنة أو رجل عادي

وتعني كلمة «إحساس» عند الرواقيين النفس الذي يذهب من الجبرم المركزي المسيطر هي النفس إلى أعضاء الحس وتعني أيضاً الإدراك الذي يتم في أعضاء الحس هذه وتكوين هذه الأعضاء الذي يحدث أن يصاب أحياناً كذلك تشير كلمة إحساس إلى فعل هذه الأعضاء. ويرى الرواقيون أن الإحساس هو الذي يؤدي إلى حدوث الإدراك الحسي للأبيض والأسود، للخشن والناعم أما إدراك نتائج البرهان مثلما في حالة الإلهية موجودة أو الإلهية تقوم بعناية العالم فإنه يتم بوسيلة التفكير العقلي. وإذا نظرنا في موضوعات الفكر فإن بعضها يدرك بالمقاومة وبعضها بالتشابه وبعضها بالمقارنة وبعضها بالنقل أو بالتكوين أو أخيراً بالتضاد.

والذي يدرك بالمقارنة هو الأشياء المحسوسة والذي يدرك بالتشابه تلك التي تأتي من موضوع قريب منها كإدراك سقراط بناء على صورته والذي يدرك بالمقارنة يتم سواء بتكبير الموضوع أو بتصغيره... ومركز الأرض يدرك بالمقارنة مع دوائر كروية أصغر من الأرض وما يدرك بالنقل يتم كما هو الحال مع نقل الميرون إلى الصدر وما يدرك بالتكوين يتم كما هو الحال مع تصور حيوان خرافي وما يدرك بالتضاد مثاله تصور الموت وهناك أفكار فطرية طبيعية مثل العدل والخير كما أن هناك التفكير عن طريق الحرمان كما هو الحال مع الأكتع. هذه هي آراء الرواقيين بشأن التصور والإحساس والفكر.

وقد رأوا أن معيار الحقيقة هو التصور الشامل أي التصور الذي يأتي من شيء حقيقي فعلي... وهناك منهم من يقول بوجود معايير عدة للحقيقة هي: العقل والإحساس والميل والعلم... وهناك منهم من يقول بأن المعيار هو العقل السليم.

١٤٧ - نظرية الأخلاق الرواقية

ينقسم قسم الفلسفة الذي يسمونه الأخلاق إلى عدة مواقف في الميول في الحيريات والشرور في الانفعالات في الفضيلة في العاية في القيمة العليا فيما هو مناسب بأن ينصح بعمله أو بعدم فعله ولكن ريمون من كتيوم وكليانيس قاما بتقسيم فلسفة الأخلاق تقسيماً أكثر بساطة.

والميل الأول في رأي الرواقيس هو ميل الكائن الحي إلى الحفاظ على ذاته حيث إن الطبيعة رابطته منذ البداية إلى ذاته وهي هذا يقول كريسيبوس في الفصل الأول من كتابه في الغايات إن ما يحوره كل كائن حي بذاته من ذاته ومنذ البداية هو تكوينه الخاص به ووعيه بأنه محور هذا التكوين. لأنه من غير المعقول أن تكون الطبيعة قد جعلت الكائن الحي غريباً عن نفسه ولا أن تكون قد خلقتة ثم أبعدته عن ذاته وأهملت في تقريبه من ذاته. يبقى إذاً أنها ولقد خلقتة جعلته قريباً من ذاته. وهكذا فإنه يدفع عن نفسه الأشياء التي تؤذيه ويقبل منها تلك التي تناسبه.

ويرى الرواقيون أنه من الكذب قول القائلين بأن الميل الأول الفطري عند الكائن الحي هو ميل نحو اللذة وهم يقولون بأن اللذة إن وجدت ما هي إلا إضافة تظهر حين تصل الطبيعة إلى إدراك الأشياء التي تبحث عنها الذات تلك الأشياء لأنها هي التي تناسب تكوين الكائن الحي. عندما يحدث هذا يتجهج الكائن الحي ويخضر النبات والطبيعة التي في النبات هي هي ذاتها الطبيعة التي في الحيوان ولا تختلف أنها هي التي تفود النباتات في نموها ولكن بدون أن تعطى ميلاً ولا إحساساً. أما عندنا فإنه توجد أيضاً ظواهر نباتية ويظهر الميل مضافاً عند الحيوانات وهم به يتجهون نحو ما هو مناسب لهم ومعنى اتباع الطبيعة عند الحيوانات هو أن يحكموا أنفسهم حسب الميل. أما الكائنات العاقلة فإن هداية أكمل وهبتها العقل ومن الصحيح القول بأن اتباع الطبيعة عند الكائنات العاقلة هو العيش وفقاً للعقل. إن العقل لهو كالصانع الذي يضاف إلى الميل.

١٤٨ - الطبيعة والفضيلة

لهذا السبب كان زينون في كتابه عن طبيعة الإنسان أول من قال إنه غاية الإنسان هي العيش بمقتضى الطبيعة أي حسب الفضيلة. ذلك أن الطبيعة تقودنا إلى الفضيلة... ومن جهة أخرى فإن تعبير العيش حسب الفضيلة يعني نفس معنى قول العيش حسب خبرة الأحداث التي تحدث بالطبيعة كما يقول كريسيبوس. . وذلك لأن طبيعتها هي جزء من طبيعة الكون.

ولهذا كانت الغاية هي العيش باتباع الطبيعة حسب طبيعة الكائن ذاته وحسب طبيعة الكون مع عدم القيام بشيء مما يحرمه القانون المشترك أي العقل الصحيح الذي يسري في كل شيء والذي هو هو الإله ريوس رئيس حكومة الكون وما فضيلة الإنسان السعيد وسير الحياة سيراً سهلاً ما هو إلا أن يكون سلوك الكائن على وفاق مع الدايمون (الحي)

الذي يسكن في كل واحد مآً بمشيئة حاكم الكون . ويقول ديوجينير بالحرف إن الغاية هي أن نحسن التفكير والتأمل في اختيار الأشياء الموافقة للطبيعة . أما أرحيديمس فإنه قال إن الغاية تقوم في العيش مع القيام بكل الأعمال الملائمة المقولة .

ويقصد كريسيوس بالطبيعة التي يسمي العيش وفقاً لها يقصد الطبيعة الكونية والطبيعة الخاصة للإنسان . أما كليانس فإنه يقول إنها الطبيعة الكونية فقط التي ينبغي علينا أن نتبع وليس طبيعتنا الخاصة .

والفضيلة هي اتجاه في انساق مع ذاتها وهي يؤخذ بها لذاتها وليس عن خوف وغشية ولا عن رغبة وأمل ولا بأي شيء غريب عنها . وهي بذاتها المساعدة لأنها تقوم في نفس تكون قد تكونت من أجل أن تتسق مع ذاتها خلال كل حياتها . ويضل الكائن الحي العاقل أحياناً بسبب مظهر الاحتمال الذي تظهر عليه الحجة الخارجية وأحياناً بسبب التعليم الذي يتلقاه المرء من المحيطين به وذلك لأن الطبيعة ذاتها لا تعطيه نزعات ضالة فاسدة .

والفضيلة بصفة عامة هي كمال شيء ما أيما ما كان فهناك مثلاً فضيلة للتمثال . وهناك فضيلة غير مستبصرة مثل الصحة وفضيلة مستبصرة مثل الاعتدال ويقول ميكاثون في الفصل الأول من كتابه عن الفضائل يقول إن هناك فضائل علمية وتأملية تنتج عن التأمل العقلي مثل الاعتدال والصحة والفضائل غير تأملية هي استمرار للفضائل التي تنتج عن التفكير مثل فضيلتي الصحة والقوة . ذلك أنه يحدث أن يكون لفضيلة مثل فضيلة الاعتدال وهي فضيلة تأملية استمرارية وتبعية تتمثل في الصحة تماماً كما أن الصلابة تأتي لتضاف إلى قوة قد أحكم بناؤها .

وتسمى تلك الفضائل غير تأملية لأنها لا تحتوي على موافقة من جانب العقل ولأنها توجد أيضاً عند الأشرار مثل الصحة والشجاعة ويقول بوزايدونيوس إن البرهان على حقيقة الفضيلة هو أن أشخاصاً من مثل سقراط وديوجينيز وأنتستينز قاموا بالتقدم نحوها كذلك فإن الرذيلة موجودة لأنها ضد الفضيلة .

ويمكن تعليم الفضيلة وهذا هو ما يقول به كريسيوس وكليانس وبوزايدونيوس . والدليل على هذا الإمكان هو أن الشخص يصح خيراً بعد أن كان شراً .

ويميز باماتيوس بين نوعين من الفضائل : الفضيلة النظرية والفضيلة العملية ويميز

آخرون بين المصلحة العقلية والفصلية الأخلاقية والفضيلة الطبيعية. ويرى أحدهم أنه لا توجد إلا فضيلة واحدة هي الاعتدال.

وبعض المضائل أصلي فطري والآخر تابع مضاف ومن الفصائل الأصلية الحكمة والشجاعة والعدل والاعتدال.

ويدخل في هذه المضائل: الكرم، السيطرة على الذات، الصبر، دقة النظر، النصيحة الطيبة. أما الحكمة فإنها علم الخيرات والشرور وما هو ليس بهذا ولا بذلك والشجاعة هي علم ما ينبغي أن نرده وما ينبغي أن تدبر عنه. وما هو ليس بهذا ولا بذلك... والكرم هو علم أو نزعة داخلية ترفعك فوق مستوى الأحداث اليومية التي لا نحظى بسمة أخلاقية حالية أو ليست بذات سمة أخلاقية على الإطلاق والسيطرة على الذات هو نزعة لا تهزم نحو اتباع العقل السليم أو هي إرادة لا نستطيع الملذات أن تهزمها أما الصبر فإنه العلم بالأشياء التي ينبغي أن يقاوم الإنسان نفسه بإزائه أو العكس أو ما ليس بهذا ولا ذلك (والعلم هو نزعة ثابتة). ودقة النظر هي نزعة نحو اكتشاف ما يناسب ويوافق على الفور. والنصيحة الطيبة هي العلم الذي يتولى فحص الأفعال التي تفعل وكيف تفعل على نحو نافع. وكذلك الحال أيضاً مع الرذائل فبعضها أصلي فطري والآخر مضاف تابع. فالتطرف والجبن والظلم والاضطراب رذائل أصلية والاعتدال والبطء في التفكير والنصيحة السيئة هي من الرذائل التابعة المضافة. والرذيلة هي الجهل بما الفضائل علم به.

١٤٩ - الخير

الخير بصفة عامة هو ما يحمل نفعاً ما وعلى الأخص فإنه هو المصلحة أو ما يسير في خط المصلحة ومن هذا ينتج أن الفضيلة وما يساهم في الفضيلة سميان خيراً، وذلك بمعان ثلاثة: فهي الخير الذي تنتج عنه منفعة (مثلاً السلوك بحسب الفضيلة). وهي خير بمعنى الفاعل الذي يأتي بالفصلية (مثلاً الحكيم الذي يشارك في الفضيلة). ومن التعريفات الخاصة للخير ما يلي: هو الكمال الموافق للطبيعة الذي يكون للكائن العاقل من حيث هو كائن عاقل.

ومن طبيعة المصلحة أن ما يرتبط بها لروماً ليس إلا الأعمال العاقلة والحكمة أما البهجة والشبع وما شابه ذلك فليست إلا إصابات على الفضيلة.

وعلى نفس النحو فإن جوهر الرذيلة هو الحزن والطمع وما شابه وما يرتبط
بالرذيلة لزوماً هو الأفعال الرذيلة والأشراق أما الحزن والقلق وما شابه ذلك فليست إلا
إصابات على الرذيلة

والخيرات بعضها خيرات للنفس وبعضها خيرات خارجية وبعضها لا هو داخل في
النفس ولا خارجي والخيرات التي في النفس هي الفضائل والأفعال الفاضلة والخيرات
الخارجية هي أن تكون من وطن شريف وذا صديق شريف والسعادة التي تنتج عن ذلك.
أما الخيرات التي لا هي داخلية ولا هي خارجية هي أن تكون شريفاً وسعيداً بذاتك.

وعلى العكس من ذلك الشرور. فبعضها في النفس وهي الرذائل والأفعال الرذيلة
وبعضها خارجي وهي أن تكون من وطن جاهل وذا صديق جاهل غير عاقل وما ينتج عن
ذلك من تعاسة. أما الشرور التي لا هي داخلية في النفس ولا خارجية عنها فهي أن تكون
ذاتك بغير قيمة ونعماً بذاتك.

ومن جهة أخرى فإن هناك خيرات هي غايات في ذاتها وخيرات هي كذلك بفصل
نتائجها وخيرات لا هي بهذا ولا بذلك. فصديق ما والصانع التي تستدر من الصداقة هي
خيرات بفضل نتائجها أما الثقة ونبالة العواطف والحرية والبهجة والرضى وراحة النفس
والعمل الفاضل فإنها خيرات هي غايات في ذاتها.

كذلك هناك شرور هي نهاية لذاتها وشرور بسبب نتائجها وأخرى لا هي هذا ولا ذاك
فعدم ما والأضرار التي تنتج عنه هي شرور بسبب نتائجها أما القياء والدناءة والعبودية
والممل والحزن والاكئاب والأفعال الرذيلة فإنها شرور هي نهاية لذاتها. . .

والخيرات التي في داخل النفس هي إما حالات وإما ميول وهناك ما هو لا هذا ولا
ذاك والفضائل ميول أما العادات فحالات بينما الأفعال لا هي هذا ولا ذاك.

وبصفة عامة فإن هناك خيرات مركبة مثل العائلة السعيدة والشيوخوخة السعيدة أما
العلم فإنه غير بسيط. وهناك من الخيرات ما هو حاضر دائماً. مثل الفضائل وخيرات
ليست حاضرة دائماً مثل البهجة والزهرة والخير مديد دائماً وماسب دائماً ويساوي ثمة
دائماً وهو مافع دائماً واستخدامه حسن وهو جميل ومرح ومأمول وعدل دائماً وهو مديد
لأنه يحمل إلينا نتائج نستفيد منها وهو مناسب لأنه يجعلنا نقيم على الحال الواجب الكون
عليها وهو يساوي ثمة لأنه هو الذي يدفع ما صرف من ذاته بل إن النفع الناتج عنه لاكر

من المنصرف عليه . وهو حس الاستخدام لأن استخدامه ممتدح من الناس وهو جميل لأنه في انسجام وتناسب كاملين مع الاستخدام الذي يستخدم فيه . وهو مريح لأنه بطبيعته يؤدي إلى الرخ وهو مأمول لأنه بطبيعته مما يوحى العقل بأن يأمل فيه المرء . وهو عدل لأنه يوافق القانون ولأنه عامل من عوامل الحياة الاجتماعية المشتركة

والخير الكامل يتصف بأنه جميل لأنه يجمع في ذاته مجموع ما تريده الطبيعة ولأنه في تناسق وانسجام كاملين .

وهناك أنواع أربعة من الجمال : الجمال العادل والجمال الشجاع والجمال المنظم والجمال المعتدل . وفي هذه الأنواع تدخل أنواع السلوك الجميلة وبالمقارنة فإن هناك أنواعاً أربعة من القبح : هي القبح الظالم والقبح الجبان والقبح فاقد النظام والقبح المجنون .

ويرى الرواقيون أن الشريف وحده خير . . . ويقصدون بما هو شريف الفضيلة وما يساهم في الفضيلة . . . وهم يرون أن كل الخيرات متساوية وكل خير متمنى ومأمول فيه إلى أعلى درجة ولا يقبل لا الزيادة ولا النقصان والموجودات بعضها خير وبعضها شرير وبعضها لا هو هذا ولا ذاك .

١٥٠ - الأشياء المحايدة

الموجودات الخيرة هي : الفضيلة الاعتدال ، العدالة الشجاعة ، التوسط وغيرها . والموجودات الشريرة هي ضد ذلك مثل التطرف والظلم وما شابه ، والموجودات التي لا هي خيرة ولا هي شريرة هي تلك التي لا هي نافعة ولا هي مضرّة مثل البصر والصحة واللذة والجمال والقوة والثروة والشهرة والنيالة وكذلك أضعافها وهي الموت والمرض والنشأة غير النobile وما شابه ذلك . . . فذلك ليست خيرات بل هي أمور محايدة وإن كان بعضها من المفضلات وبعضها ليس كذلك بحسب أنواعها .

وكما أن من طيبة الدفء أن يدمى لا أن يبرد كذلك فإن من طيبة الخير أن يكون نافعاً لا أن يكون صاراً . فإذا نظرنا إلى الثروة والصحة لم نجد هماً أكثر نفعاً ولا أكثر ضرراً وعلى هذا فليس الثروة والصحة من الخيرات . ولكن بورايد ونيوس يرى أنهما من الخيرات ولكن كريسيوس . . . ويرى أن اللذة نفسها ليست خيراً لأن هناك لذات محزنة وما كان مخزياً لا يمكن أن يكون خيراً .

والناصح هو ما ينتج حركة أو حالة موافقة للفصيلة . والصار هو ما ينتج حركة أو حالة موافقة للرديلة .

أما المحايد فهو يقال على معيين في المعنى الأول هو ذلك الذي لا يحلب سعادة ولا شقاء مثل الثروة والشهرة والصحة والقوة وما شابهها لأنه يمكن للمرء أن يكون سعيداً بعيرها وبحسب اختلاف استخدام المرء لها يصح سعيداً أو شقيفاً . أما المعنى الثاني ، فإن المحايد يعني ما لا يحرك لا الميول ولا الإدهار مثل أن يكون عدد شعرات رأسك عدداً زوجياً أو فردياً أو أن تمد إصبعك أو تشبه . وبهذا المعنى الثاني فإن الأمور تصبح محايدة لأنها قادرة على تحريك الميل أو الإعراض .

ولهذا السبب فإن الإنسان يختارها . هذا على حين أن الأشياء المحايدة بالمعنى الثاني يكون متساوياً أن تبحث عنها أو أن تدبر عنها

والأشياء المحايدة بعضها مفضل وبعضها غير مفضل والمفضلات هي تلك التي تكون ذات قيمة وغير المفضلات هي تلك التي تكون جديرة بالاحتقار .

١٥١ - القيمة والمفضلات

يقصد الرواقيون بما هو ذاتي قيمة ما يساهم في حياة تكون على اتساق مع ذاتها على أن تكون هذه المساهمة في إطار الخير . هذا أولاً ، ويقصدون بالقيمة ثانياً نوعاً ثانوياً من القدرة وهي القدرة على الحياة حياة موافقة للطبيعة مثل العون الذي تقدمه الثروة أو الصحة من أجل العيش وفقاً للطبيعة . أخيراً هم يقصدون بالقيمة تلك القيمة التي يحددها في مجال التبادل رجل خبير في الموضوع المعين مثلاً عندما يتبادل شخصان قمحاً بشعير بنسبة ثلاثة إلى اثنين .

وهكذا فإن المفضلات ستكون هي الأشياء ذات القيمة . ومن أمثلة ذلك فيما يخص أمور النفس الطمع الحسن ، الفن ، التقدم وما شابه ذلك . وفيما يخص أمور الجسد هناك من الأمثلة الحياة ، الصحة ، القوة ، التكوين الحسن ، الصلابة الجمال وما شابه هذا . ومن الأمثلة على ما هو ذاتي قيمة في ميدان الأشياء الخارجية الثروة الشهرة الميلاد السعيد وما شابه هذا

أما الأشياء غير المفضلات فتمتلكها في ميدان النفس الاتفاف إلى القدرات وكسل العقل وما شابه . وفي ميدان الجسم : الموت ، المرض ، الضعف ، التكوين السيء ،

المعاهدات، الفتح، وما شابه هذا ولا تعدل من المفضلات ولا من غير المفضلات الأشياء التي لا هي هكذا ولا هي كذلك.

والمفضلات بعضها مفضل لذاته وبعضها مفضل من أجل شيء آخر وبعضها من أجل هذين السببين معاً ومن المفضلات لذاتها: الطبع الحسن والتقدم وما شابه. ومن المفضلات لأجل غيرها: الثروة والنبالة وما شابه، ومن المفضلات للسببين معاً: القوة وحسن عمل الحواس وصلابة الجسم والأشياء الأولى مفضلة لذاتها لأنها موافقة للطبيعة. والأشياء الثانية مفضلة لغيرها لأنها تؤدي وظائف لا يستهان بها. وتنقسم غير المفضلات إلى نفس الأقسام مع عكس المفاهيم.

١٥٢ - الموافق (المناسب، اللائق)

يسمى الرواقيون «موافقاً» الفعل الذي يمكن الدفاع عنه بواسطة العقل مثلاً السلوك سلوكاً منسجماً في الحياة و «الموافق» مفهوم يمتد تطبيقه إلى النبات والحيوان حيث يرى الرواقيون عندها أفعالاً مناسبة.

وكان زينون أول من استخدم تعبير الموافق وأخذ به معناه الحرفي. ما يليق بشخص ما. وهو يشير به إلى نشاط يكون على قرابة وتناسب مع التكوين الطبيعي لموجود ما. والأفعال التي تطيع الميول بعضها موافقة وبعضها ضد للموافق وبعضها الثالث لا هو هذا ولا ذاك والأفعال الموافقة هي كل الأفعال التي يرشدنا العقل إلى القيام بها مثل احترام الآباء والأخوة والوطن والحرص على زيادة الأصدقاء. وغير موافقة هي تلك الأفعال التي يثبتنا العقل بعدم القيام بها: مثل إهمال الآباء والأخوة وعدم التفاهم مع الأصدقاء وعدم رعاية الوطن وما شابه.

أما الأفعال التي لا هي مفضلة ولا هي غير مفضلة فهي كل الأفعال التي لا يرشدنا إليها العقل ولا هو يدعونا إلى الإحجام عنها مثل: رفع القش استخدام ميسر أو قلسط وما شابه هذا. وبعض الأفعال مفضلات مهما تكن الظروف وبعضها مفضل في بعض الظروف وحسب. ومن النوع الأول: الاعتناء بالصحة وبأعضاء الحس وما شابه. ومن النوع الثاني تشويه الذات وتضييع الثروة... والمفضلات منها ما هو مفصل دائماً ومنها ما ليس مفصلاً في كل الأوقات على السواء. فمن المفضل دائماً العيش حياة فاضلة ولكنه ليس من المفضل دائماً المناقشة بطريقة الأسئلة والأجوبة أو التزّء وما شابه.

١٥٣ - الانفعالات

يقسم الرواقيون النفس إلى أجزاء ثمانية: الحواس الخمسة ملكة النطق وملكة العقل، وهي المكر في داته والقدرة على التناسل ويتج عن الخطأ في الفكر الانحراف والضلال وهو بذرة كثير من الانفعالات وأسباب الاضطراب عند الإنسان.

ويرى رينون أن الانفعالات هي حركة غير عاقلة في النفس ومخالفة للطبيعة أو أنها ميل مسرف. وهناك من يقول منهم إن للانفعالات أنواعاً أربعة: الألم والخشية والرهبة والمفلة.

ويعتقد الرواقيون أن الانفعالات أحكام كما يقول كريسپوس في رسالته في الانفعالات. ذلك أن البخل ما هو في الواقع إلا الظن بأن المال شيء حسن وكذلك الحال مع إدمان الشراب والخملة وغير ذلك من الانفعالات.

أما الألم فإنه يقلص غير عاقل وأنواعه هي: الشفقة والغبطة والغيرة والحقد والقلق والملل والحزن والتعذب والاضطراب. والشفقة هي ألم يحس به الإنسان بإزاء شخص ناله ضرر لا يستحقها والغبطة هي ألم تسببه الطيراث التي تصيب الآخرين. والغيرة هي ألم مصدره أن شخصاً آخر يمتلك ما نشتهي إليه نحن والحقد هو ألم يحس به المرء لأن آخر يمتلك ما يمتلكه هو. والقلق هو ألم ثقيل. والملل هو ألم يجعلنا في ضيق ويجعل حياتنا صعبة والحزن هو ألم يبقى أو يتزايد مع التفكير فيه. والتعذب ألم يتعب والاضطراب هو ألم غير عقلي يستنفذ قوتنا ويمنعنا من أن نحيط بنظرة شمولية للأشياء المحيطة بنا.

أما الخشية فهي توقع الشر. وأنواع الخشية هي: الفزع والتخبط والخزي والذهول والبلبلة والجزع. والفزع هو خشية تؤدي إلى الخوف. والخزي هو خشية السمعة السيئة. والتخبط هو خشية من فعل يكون المرء بسبيل الإقدام عليه والذهول هو خشية مصدرها تخيل شيء معتاد والبلبلة خشية تصحبها كلمة متسرعة والجزع هو خشية المجهول.

أما الرغبة فإنها ميل غير عاقل وينصوي تحتها الحاجة والمقت وحسب العراك والغضب والحب والقلق والغيط والحاجة رغبة فشلت وحيل بينها وبين موضوعها ولكنها تستمر متجهة نحوه بلا نتيجة ومجذبة إليه والمقت هو رغبة في إحلال الشر بأحد، وهي رغبة تنمو وتستشري. وحسب العراك هو رغبة تنشأ عن وجوب الاختيار بين طرفين. والغضب هو رغبة في الثأر من ذلك الذي أنزل بك سوءاً بغير سبب يبرره.

والحب رغبة لا يعرفها الحكماء لأنها تطلب الوصول إلى أصدقاء على أساس الجمال الظاهري. والعمل هو غضب متأصل يسمى إلى الثأر دوماً. . . والعيط غضب في بدايته. أما اللذة فهي هيام للنفس غير عاقل بصلد شيء يبدو مرغوباً فيه. وتحت اللذة تصوي الانفعالات الثانية: السحر والانتهاج بالشر والمتعة والاسترخاء. أما السحر فهو لذة الأصوات التي تسحر الأسماع والانتهاج بالشر هو التلذذ بما يهيب الآخرين من شر والمتعة هي تشجيع النفس على الارتخاء والاسترخاء هو إهمال الفضيلة.

١٥٤ - الحالات النفسية الحسنة

ويقول الرواقيون إن هناك ثلاث حالات نفسية حسنة وهي: الفرح والاحتراز والإرادة. والفرح ضد اللذة لأنه ارتفاع النفس التي هي عاقلة.

والاحتراز هو ضد الخشية لأنه ينحصر في تفادي ما ينهي تفاديه. ولن يحسن الحكيم أبداً بالخشية ولكنه سيكون محترزاً. وتعارض الإرادة الرغبة لأن الإرادة هي ميل عاقل. وكما أن الانفعالات الأصلية تضاف إليها وتتبعها انفعالات أخرى فكذلك الأمر مع الحالات النفسية الحسنة: فستضاف إلى الإرادة: الرفق والطيبة والعطف والرفقة. وتضاف إلى الاحتراز: الخجل والعفة. وتضاف إلى الفرح: الرضى والقناعة وحسن المزاج.

١٥٥ - صورة الحكيم

ويقول الرواقيون إن الحكيم ليست له انفعالات لأنه لا يترك نفسه لها. . . والحكيم بغير غرور لأن المجد وغموض الاسم بالنسبة إليه سواء ومع ذلك فإن هناك طريقة أخرى لكون المرء بغير غرور، حين تكون حياته متروكة للمصدة تقودها وهذه هي حياة أهل السوء. وكل الحكماء فيهم جدد، لأنهم لا يتحدثون ابتغاء اللذة ولا يقبلون من الآخرين ما لا يخدم غير اللذة. ومع ذلك فإن هناك طريقة أخرى لكون المرء جاداً تشبه التبهذ الحامض الذي يستخدم دواء وليس للشراب كل يوم.

والحكماء محلصون ويهتفون بأن يطهروا على أفضل وجه ويتحاربون على إخفاء السوء وإظهار الخير وهم لا يتصمون ولا يماقون وينجبون كل تصح يحمي الحقيقة سواء في أقوالهم أو على أوجههم وهم لا يدخلون في عالم التجارة لأنهم يتعدون عن كل سلوك قد يكون معارضاً للاتق. والحكيم سيشرّب النبيذ ولكنه لن يسكر. كذلك فإنه لا يفقد

عقله أبداً وقد يتصور حيالات غريبة على أثر حالة من سوء مزاج أو الهذيان ولكن هذا لن يحدث بإرادته بل على خلاف الطبيعة ولن يشعر الحكيم بألم حيث أن الألم انقاص للنفس غير عاقل...

والحكماء الهيون إن كان يمكن أن نقول هذا لأنهم يحملون الإله في أنفسهم أما الشرير فإنه لا يؤمن بالإله. وهناك طريقتان لإنكار الألوهية: إما معارضة الإله واعتباره كأن لا شيء ولكن هذا ليس حال جميع الأشرار. والحكماء أتقياء لأنهم يعلمون ما ينبغي احترامه من قواعد تخص معاملة الآلهة والتقوى هي علم العبادة المفروضة على الإنسان بإزاء الإله. والحكماء سيقدّمون الأضحية إلى الآلهة، وسيكونون ظاهرين لأنهم يتعمدون عن كل خطيئة بحق الآلهة. والآلهة تحب الحكماء لأنهم يسرون على طريق القداسة والعدالة بإزاء الإلهية. والحكماء وحدهم هم الكهنة لأنهم تفكروا في كل ما يتصل بالأضاحي والتاسبات والتطهيرات وكل ما يتصل بالآلهة.

وينبغي بعد احترام الآلهة. احترام الأبوين والأخوة ويقول الروافيون: إن حب الأبناء طبيعي وهو لا يوجد عند الأشرار.

وأحد آرائهم هو أن كل الخطايا متساوية... فما دام الشيء الحقيقي لا يمكن أن يكون أكثر حقيقة من شيء آخر حقيقي ولا شيء خاطيء أكثر خطأ من شيء آخر خاطيء كذلك فإن كذبة لن تكون أكثر كذباً من كذبة أخرى ولا خطيئة مستكون أكثر خطيئة من خطيئة أخرى. وسواء أكان المرء أبعد من مكان ما بخطوة أو بمائة خطوة فإنه بعيد عنه في كل حال وعلى هذا فإن من يرتكب خطيئة أكبر أو خطيئة أقل هو في كلا الحالتين في الخطيئة وبعيد عن الصواب.

ويرى الروافيون أن الحكماء مشغول بالساسة إلا أن عاقبه عنها عائق وسيقضي على الرذيلة ويشجع على الفضيلة والحكماء سيتزوج كما يقول زنون وسينجب أطفالاً. كذلك فإن الحكماء لن تكون له ظنون أي لن يحظى موافقة على شيء باطل وسيعيش عيشة الكلبي لأن المذهب الكلبي هو طريق مختصر نحو الفضيلة. بل إنه سيأكل من لحم الإنسان ذاته إن اضطرت الظروف إلى ذلك. والحكماء وحده هو الحر أما الأشرار فهم عبيد لأن الحرية هي القدرة على السلوك كما يشاء المرء أما العبودية فهي إعدام هذه القدرة

والحكماء ليسوا أحراراً وحسب بل إنهم لملوك حيث إن الملكية هي السلطة التي لا تقدم لأحد حساباً عما تفعل. وهي لا يمكن أن تقوم إلا عند الحكماء. لأن الملك وحده

هو الذي يعرف الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك . وأيضاً فإن الحكماء ولاه وقصة وحطباء والأشرار ليسوا كذلك . والحكماء بغير حظيئة لأنهم لا يمكن أن يفتقروا في الحظيئة والحكماء ودعاء، لا يضررون غيرهم ولا أنفسهم وهم لا يشفقون على أحد ولا يسامحون أحداً، ولا يفتقرون عن عقوبة أنزلها القانون بأحد، لأن الرمن والشفقة والرحمة هي جميعاً من ضعف للنفس التي تنصنع الطيبة حينما يكون من الواجب إنزال العقاب والحكماء لا يرون أن العقوبات قاسية أكثر مما ينبغي . كذلك فإن الحكماء لا يدهشون من أحداث قد تبدو صعبة التصديق مثل المد والجزر في البحر وينابيع الماء الساخن وهم يقولون إن الحكماء لن يعيش في العزلة والنفرد لأنه بطبعه اجتماعي ونشط، ولكنه سيجب الرياضة البدنية حتى يجعل جسده أكثر قدرة على المقاومة.

والحكماء سبيلي، وسبيلهم من الآلهة والخيرات . ويقول الرواقيون: إن الصداقة لا توجد إلا عند الحكماء لأنهم متشابهون لبعضهم البعض والصداقة هي تشارك في أمور الحياة لأننا نستخدم أصدقاءنا كأننا نستخدم أنفسنا . ويعلن الرواقيون أن الحصول على صديق هو أمر مرغوب فيه لذاته وأن وجود أصدقاء جديدين للمرء هو خير . والأشرار لا صداقة بينهم، ولا صديق للشرير . وكل من ليسوا حكماء فإنهم معنوهون طائشون لأنهم لا يحوزون الحكمة فتظهر أفعالهم طيشاً يساوي مدى افتقارهم إلى الحكمة .

الحكماء يفعل كل ما يفعل على نحو جيد . . . وكل شيء هو مما يملك الحكماء لأن القانون يهب الحكماء سلطة كاملة .

١٥٦ - وحدة كل الفضائل وتربطها

يرى الرواقيون أن الفضائل تتابع كلها واحدة بعد الأخرى، ومن يمتلك فضيلة واحدة امتلك كل الفضائل والرجل الفاضل يعرف نظرياً ما ينبغي عمله ويفعله بالفعل وما ينبغي أن يفعل هو ما ينبغي أن يراد وما ينبغي أن يتحمل وفيما ينبغي الاستمرار والاصرار وما يجب أن يوزع . فإذا ما سلك المرء على ما ينبغي أن يراد ويتحمل وأن يستمر عليه وأن يوزع . كان معتدلاً وشجاعاً وعادلاً وفتوفاً

وتتلخص كل فضيلة في موضوع يكون خاصاً بها: فالشجاعة تحصى ما ينبغي تحمله والاعتدال فيما ينبغي عمله وما لا ينبغي عمله وما هو لا بهذا ولا نذاك وكذلك الحال مع الفضائل الأخرى فلكل منها موضوع يخصها . . .

ويرى الرواقيون أنه لا يوجد وسط بين العصيلة والرذيلة هذه بينما كان المشاؤون قد قالوا بوجود مثل هذا الوسط، وهو التقدم ويقول الرواقيون إنه ما دام للعصا ينقي إن يكون إما مستقيماً أو منحرفاً كذلك الإنسان. إما إنه عادل وإما ظالم وهو لا يمكن أن يكون أكثر عدلاً من العادل ولا أكثر ظلماً من الظالم وكذلك الحال مع سائر الفضائل

ويقول كريسيبوس إن الفضيلة يمكن أن تفقد، أما كليانس فلا يرى إمكان ذلك. والأول يرى أنها يمكن أن تفقد في حالة السكر أو حالة سوء المزاج والفضيلة موضوع الإرادة والواقع أننا نخجل من عمل سوء لأن الخير وحده هو الشريف.

ويقول زينو وكريسيبوس إن الفضيلة تكفي وحدها لإحراز السعادة...

أما بانائتيوس وبوزابدونيس فيقولان إن الفضيلة لا تكفي لإحراز السعادة، بل لا بد إلى جانبها من الصحة والمال المناسب والقوة... وهم يقولون إن العدالة موجودة وجوداً طبيعياً وليس وجوداً اصطلاحياً وضعياً وكذلك القانون أيضاً واستقامة العقل.

وهم يقولون بأن اختلاف الفلاسفة فيما بينهم ليس داعياً للاعتماد عن الفلسفة لأنه لو كان ذلك حجة لترك المرء الحياة كلها...

هناك ثلاثة أنواع من الحياة: الحياة التأملية والحياة العملية والحياة العاقلة والذي ينبغي اختياره هو الحياة العاقلة. لأن الكائن الحي العاقل هو القادر بطبعه على التأمل وعلى العمل...

١٥٧ - أبكتينوس

أبكتينوس هو ثاني ثلاثة من بين الفلاسفة الرواقيين المهمين في العصر الروماني والآخران هما: سنكا وماركوس أوريليوس. والمعروف أن الرواقية في العصر الروماني قد اهتمت وحسب بقراءة السلوك العملي وعلى الأخص بما عرف بتوجيه الضمير وكتابات هؤلاء الثلاثة تسير في هذا الاتجاه.

وقد ولد أبكتينوس حوالي عام ٥٠ بعد الميلاد وتوفي ما بين ١٢٥ و ١٣٠ ميلادية. وكان من مواليد اليونان الآسيوية اقليم فريجيا في آسيا الصغرى. وقد أصبح عبداً ثم ذهب إلى روما وهناك حرّره سيده ولكنه، بعد دخوله الفلسفة وتعليمه للمذهب الرواقي في روما، طرد منها مع كل الفلاسفة الذين طردهم الامبراطور الروماني في عام ٩٤ لأنه

اعتبرهم مسببين للاضطراب وأعداء للدولة فهاجر إلى مدينة يونانية نزل على البحر الأدياتيكي (غرب اليونان القارية) وهناك فتح مدرسة وأقام فيها حتى وفاته

وله كتابان أساسيان الأكثر مهما اسمه محادثات والثاني هو الذي يدرسه ها وهو قواعد الأخلاق أو المحمل وكلا الكتابين لم يكتبهما أكتيوس مباشرة، بل جمعهما بعض تلاميذه من أقواله الشعبية . وهو أول الكتاب الثاني يقصد إلى مجموعة القواعد الأساسية التي ينبغي أن يحرص التلميذ الرواقي على اتباعها أعظم حرص وأن تكون في متناول يده من أجل توجيه حياته كل يوم . وقد اتبعنا الترجمة التي قدمها المؤرخ الفرنسي اميل برييه كما أن معظم التعليقات لتوضيح النص تعتمد على تعليقاته في ترجمته التي ظهرت في مجموعة La Pléiade الفرنسية .

- أبكتينوس

١٥٨ - قواعد الأخلاق الرواقية

الفصل الأول:

هناك من الأمور ما يتوقف علينا، وهناك منها ما لا يتوقف علينا. ومما يتوقف علينا: الرأي، والعمل والرغبة والتفوق أي في كلمة واحدة كل ما نفعله نحن أنفسنا ومما لا يتوقف علينا: الجسم والثروة ومظاهر التقدير والوظائف العليا وفي كلمة واحدة كل الأشياء التي ليست من فعلنا نحن.

والأشياء التي تتوقف علينا كلها بطبيعتها ولا يمنحها مانع ولا يعوقها عائق. أما تلك التي لا تتوقف علينا فإنها هبة واستعبادية وسهل منعها، وهي في يد الآخرين فنذكر إذاً هذا: إذا أنت أخذت الأشياء الاستعبادية بطبيعتها على أنها حرة وإذا أخذت الأشياء التي هي في يد الآخرين على أنها مما في يدك ويخضعك إذاً فسوف تعرف العواقب والأحزان والاضطراب وستتهم الآلهة والبشر. أما إذا أنت نظرت إلى ما يخصك وحسب واعتبرت أنه ما يخصك بخص الأخرين في هذه الحالة لن يحرك أحد على شيء ولن يمنعك أحد ولن تهم أحد ولن تلوم أحداً ولن تعمل مطلقاً شيئاً صد مشيتك ولن يستطيع أحد إيداعك ولن يكون لك أعداء لأنك لن تحس بأن هناك أدى يلحقك

فتذكر إذاً يا من يطلب هذه الحيرات المعظمى، تذكر أن عليك من أجل الوصول إليها أن تدل جهداً كبيراً وأن تزهد تماماً في أشياء يبيعها وأن ترجى الحصول على أخرى

مؤقتاً أما إذا أردت أن تصيب إلى تلك الخيرات القوَّة والثروة فإليك نحاظر أولاً بعقد تلك الحيرات ذاتها لأنك تطلبها وتطلب تلك الحيرات الأخرى معاً وعلى كل حال فإليك مستورك مؤكداً الحيرات التي تولد وحدها الحرية والمعادة.

وعلى ذلك فكلما مرَّت عليك فكرة البعة تَه على الفور أن تقول ما أنت إلا محص فكرة ولست أنت الشيء الذي نملئيه وبعد ذلك أقصص تلك الفكرة وامتحها حسب القواعد التي نعرفها وخاصة حسب الضاعدة الأولى ألا وهي: هل تلك الفكرة تخص الأشياء التي تتوقف علينا أم تلك التي لا تتوقف علينا؟ فإذا كانت تخص شيئاً من الأشياء التي لا تتوقف علينا فلنكن إيجابتك عنها حاضرة: ها هو أمر لا يهني في شيء.

الفصل الثاني:

نذكر أن الهدف الصريح للرغبة هو الحصول على الموضوع المرغوب فيه وأن الهدف الصريح للنفور هو عدم الوقوع أمام الموضوع المنفور منه فإذا ما أحس شخص برغبة ولم يستطع الحصول على موضوعها فإنه يصبح غير سعيد وإذا شعر أحدهم بنفور ووقع على موضوع النفور. فإنه يصبح تماً. فإذا ما أنت قصدت نفورك على الأشياء المعارضة للطبيعة بين تلك التي تتوقف عليك فلأنك لن تقع على شيء من الأشياء التي تنفر منها. أما إذا أنت نفرت من المرض ومن الموت أو من الفقر، فإنك ستصير تماً فاخلع إذاً عنك نفورك من كل ما لا يتوقف علينا وضعه في تلك الأشياء المعارضة للطبيعة بين تلك التي تتوقف علينا.

أما من الرغبة، فامحها تماماً مؤقتاً. لأنك إذا كنت ترغب في شيء من الأشياء التي لا تتوقف علينا فإنه سيكون من المستحيل عليك أن تصير سعيداً. أما فيما يخص الأشياء التي تتوقف علينا والتي يكون من الجميل أن نرغب فيها فإن شيئاً منها ليس الآن في مقدورك. واكتف الآن بالميل وبضده، على أن يكون ذلك على نحو مقصود ومع نظطات وفي لين.

الفصل الثالث:

لا تنس، شأن كل شيء من الأشياء التي تملك بهجة أو تعطيك منفعة أو تكون غالبية عندك لا تنس أن تحدد أي شيء هو ذلك الشيء مبتداً من أصرها. فإذا كنت تحب قدراً قفل لنسك: إني أحب قدراً حتى إذا ما حدث وكسر ذلك القدر ما أصابك

اضطراب وإذا كنت تعانق طفلك الصغير أو إمرأتك فقل لنفسك إنني أعانق كائناً شريعاً فإذا ما مات ما أصابك اضطراب .

الفصل الرابع :

إذا ما أردت القيام بعمل ماء ، فحدد لنفسك طبيعة هذا العمل . فإذا كنت مستحرج للذهاب إلى الاستحمام في الحمام العام فصور لنفسك ما يحدث في الحمام : هناك من يصيك برشاش من الماء أو يلوثك ومن يدفعك ومن يسبيء إليك ومن يسوقك . وإنك سوف تقوم بهذا العمل على نحو أوثر^(١) إذا ما قلت لنفسك على الفور : إنني أريد الاستحمام ولكن أريد أيضاً الاحتفاظ بإرادتي^(٢) على وفاق مع الطبيعة^(٣) وهكذا الحال مع شتى الأعمال . فإذا ما حدث وهائق عائق عن الاستحمام فإن إجابتك سوف تكون حاضرة ولكن لم أرد هذا وحسب بل وأردت كذلك أن تبقى إرادتي على وفاق مع الطبيعة وأنا لن أبليها على وفاق مع الطبيعة إذا ما أنا ثرت وهجت ضد ما حدث .

الفصل الخامس :

أما ما يبحث الاضطراب في نفوس البشر ليست هي الأشياء بل الأحكام التي يكونونها بخصوص الأشياء وهكذا فإن الموت ليس شيئاً مخيفاً . لأن سقراط أيضاً كان سيرى أنه ليس كذلك . أما المخيف حقاً فهو أن يحكم الناس أن الموت مخيف . لذلك فحينما تعارضنا الحوادث أو تجمعنا نضطرب أو حين نحزن فليس علينا أن نلغي بجريرة ذلك على الآخرين بل على أنفسنا أي على أحكامنا نحن . إن الجاهل^(٤) هو الذي يتهم الآخرين بمسؤولية فشله هو ذاته . ومن بدأ في تعلم الحكمة فإنه لا يتهم إلا نفسه . أما من تعلم فإنه لا يتهم لا الآخرين ولا نفسه .

الفصل السادس :

لا تتفاخر بأي امتياز خارج عن ذاتك . ولو افترضنا أن جوادك تفاجر وقال : إني

(١) الرثوق هو سمة الصيلوف الذي لا يقع في الخطأ

(٢) الإرادة هي الاحتيار بعد التدبر وهي عند الرواقين الملكة التي تحكم كل الملكات الأخرى

(٣) هذا هو المبدأ الرواقي الأكبر

(٤) المقصود الجاهل أخلاقياً بأحكام السلوك في الحياة .

جميل فإن هذا سيكون محتملاً منه . أما إذا أنت تفاخرت وقلت : عدي جواد جميل . فاعلم أنك تتفاخر بخير ليس لك بل لجوادك، فمما هو ما يكون حاصلاً بذاتك ؟ إنه استحالة الأفكار وهكذا فإنه يكون لك أن تتفاخر إذا ما كنت في استعمالك للأفكار تتوافق مع الطبيعة ففي هذه الحالة تكون مفتحراً بشيء هو لك ويحصل

الفصل السابع : . . .

الفصل الثامن :

لا تحاول أن يحدث ما يحدث على ما تريد . بل أرد ما يحدث على النحو الذي يحدث عليه . إذا أنت اتبعت هذه النصيحة كانت أيامك كلها سعيدة .

الفصل التاسع :

إن المرض عائق ولكنه عائق للجسد وليس عائقاً للإرادة . اللهم إذا لم تقبل به هذه . إن العرج عائق للساق ولكنه ليس عائقاً للإرادة، فقل لنفسك هذا عند كل حادث وستجد أن ذلك الحادث عائق لشيء آخر، ولكنه ليس عائقاً لك أنت .

الفصل العاشر :

في كل ما يحدث لك تذكر أن تلجأت إلى نفسك حتى تبحث أي قدراتك هي القادرة على انتزاع منفعة منه . فإذا ما رأيت حبيباً جميلاً أو امرأة فاتنة، فتجد في العفة القدرة القادرة على الدفاع بها وإذا ما أصابك التعب وجدت الاحتمال وإذا أصابك إهانة، فتستجد التحمل . فتعود على هذه العادة ولن تكون فرسة للأفكار .

الفصل الحادي عشر :

لا تقل أبداً عن شيء : إني فقدته، بل قل : إني رددته . هل مات طفلك؟ إنه قد رد . هل ماتت زوجتك؟ إنها قد ردت . وقد أخذوا مني أرضي . حسناً هي الأخرى قد ردت ولكن الذي ابتزعه مني شخص شرير وما يهلك في شأن الوسيلة التي بها يطلب منك من أعطاك رد عطيته؟ طالما يترك لك العاطفي عطيته فاعتن بها إنها ملك لغيرك تماماً كما يعمل المقيمون في فندق حين يمرون عليه لأيام

الفصل الثاني عشر:

إن أردت إحرار تقدم على طريق الحكمة مرد عك أقوالاً مثل: إن أنا أهملت أملاكي هل أجد ما أتقوت منه ومثل: إن أنا لم أعاقب عدي فإنه سيصير كالشيطان. فالواقع أنه من الأفضل أن يموت المرء جوعاً دون أن يحس بالحزن أو الخوف من أن يعيش في الوفرة والغنى بنفس حائفة مضطربة. وأنه لمن الأفضل أن يكون عندك شيئاً عن أن تكون أنت نفسك. لهذا أبدأ بالأشياء الصغيرة، فهل يسال زيتك؟ وهل يسرق نبيلك؟ إذا قل لنفسك: بهذا الثمن هدوه الأعصاب وبهذا الثمن أشتري صفاء النفس. أليس صحيحاً أنه لا بد من ثمن لكل شيء؟ فإذا ما ناديت عبدك تذكر أنه قد لا يستطيع الرد وإذا رد أنه قد لا يفعل شيئاً مما تريد وأنه على كل الأحوال ليس هاماً جداً إلى حد أن يتوقف عليه اضطرابك أو هدوئك.

الفصل الثالث عشر:

إن أردت أن تتقدم على طريق الحكمة فعليك أن تستسلم لأن يعتبرك الناس فيما يخص الأشياء الخارجية مغفلاً وغيباً عليك ألا تحاول الظهور بمظهر من يمتلك المعرفة وحتى إذا اعتبر البعض أنك شخص هام فعليك بالحد من نفسك فعليك في الحق أن تدرك أنه ليس سهلاً أن يحتفظ المرء بإرادته على وفاق مع الطبيعة حين يكون في نفس الوقت متعلقاً بالأشياء الخارجية. فالحق أن الإخلاص لهذا معناه بالضرورة إهمال ذلك.

الفصل الرابع عشر:

إذا كنت تريد أن يعيش أطفالك وزوجتك وأصحابك إلى الأبد فأنت واهم. لأنك بهذا تطلب أن يتوقف عليك ما لا يتوقف عليك وأن تكون الأشياء الخارجية تبعاً لك أنت. كذلك أيضاً: فإذا أردت ألا يرتكب عبدك أي خطأ فإنك لمجنون لأنك تريد للزبيلة ألا تكون زبيلة بل شيء آخر. أما إذا أنت أردت ألا تحطى في رعباتك، فهذا هو ما تستطيع وعلى ذلك درب نفسك على الالتفات إلى ما هو في مقدورك.

إن سيد كل ما هو ذلك الذي لديه القدرة على ما يريده كل واحد وما لا يريد من أجل أن يمنحه ما يريد أو يتبرع منه ما لا يريد. فعلى من يريد أن يكون حراً ألا يبحث ولا يهرب من طريق الأشياء التي تتوقف على الآخرين. أما غير ذلك فإنه بالضرورة الطريق إلى العبودية.

الفصل الخامس عشر:

تذكر أن عليك أن تتصرف كما لو كنت في مأدبة. فإذا ما كان الطبق الذي يلف على المائدة قريباً منك، فامد يدك إليه بملء فيه وخذ منه نصيباً بالطريقة الصحيحة، أما إذا اتعد الطبق، فلا تحاول استحصاره. ليس الطبق بعد أمامك؟ إذاً لا تلق برغبتك عليه وهو بعيد وأصبر حتى يصير قريباً منك.

هكذا ينبغي أن تتصرف مع أطفالك ومع زوجتك ومع المناصب العليا ومع الثروة وستكون عندئذ جديراً بنديم للآلهة، أما إذا لم تتناول من الأطعمة التي تقدم حتى يدك وإذا احترقتها عند ذلك فإنك لن تشارك الآلهة مائدتهم وحسب، بل وستشاركهم أيضاً في قوتهم ولأن ديو جينز الكلي وهيراكليس كانا يسلطان هذا السلوك هما وأمثالهما فإنهم لهذا يسمّون من حق بالإلهيين واستحقوا شهرتهم عن جدارة.

الفصل السادس عشر:

حينما تشاهد أحدهم يبكي لأنه حزين على فقد له أو لأن ابنه غاب أو لأنه فقد أملاكه فاحذر أن تسيطر عليك فكرة أن تلك الأحداث التي حدثت له من الخارج ضرور بل عليك أن تكون جاهزاً بتلك الفكرة إن ما يمزق قلب ذلك الرجل ليس الحدث الذي حدث (لأن شخصاً آخر لا يمزق قلبه من نفس الحدث) بل الحكم الذي يحكم به على ذلك الحدث. ولا تتردد بالطبع في التعاطف معه بالكلمات، بل تستطيع أن تنوح معه وتبكي إذا تطلب الأمر، ولكن عليك ألا تنوح وتبكي من الداخل أيضاً.

الفصل الثامن عشر:

حينما تطلق بومة صبيحتها المشؤومة لا تدع نفسك تساق وراء أفكارك: بل قم على الفور بعمل التمييز الضروري وقل لنفسك: هذه الفكر كلها لا تخصني أنا نفسي، بل تخص جسدي المسكين أو أملاكه أو شهرتي أو أطفالي أو روحي. أما عندي أنا فإن كل الضرر لهما ندر قال إن أنا أردت ذلك، فالواقع أنه مهما يكن ما يحدث لي فإنه يتوقف علي أنا إن استرحر منه نتائج وأما استخدمه

الفصل التاسع عشر:

نستطيع أن نكون سعيماً لا تفهر إن أنت طللت مرتعاً فوق كل صراع لا يتوقف به

عليك أنت أن تنتصر وإذا كنت في حصرة رجل يكرمه الناس من كل جانب ويحتل سلطاناً عظيماً أو هو محترم بأي وجه آخر من الوجوه، فاحرص على ألا تترك نفسك لفكرتك إلى حد أن تحسده. ذلك لأنه إذا كان جوهر الخير يقوم في الأشياء التي تتوقف عليها نحن فإنه لا يكون هناك بالتالي محل للحسد ولا للغيرة كما أنك لا تريد أنت نفسك أن تكون قائداً حرياً أو ذا سلطة سياسية أو حاكماً إنما أنت تريد لنفسك أن تكون حراً وليس هناك إلا طريق واحد يؤدي إلى هذا الهدف احتقار الأشياء التي لا تتوقف عليها نحن أنفسنا.

الفصل العشرون:

تذكر أن مصدر إهانة ما ليس هو ذلك الذي أهان أو الذي يصنع، بل الحكم الذي به نعتقد أن هذا أو ذاك قد أهاننا فحين يجعلك أحدهم تغضب فاعلم عندها أن الذي وصعك في الغضب إنما هو رأيك أنت نفسك وعلى ذلك فاجتهد قبل أي شيء آخر في ألا تترك نفسك تسير وراء فكرتك. لأنك ما أن تكب بعض الوقت وتزجل حكمك لفترة ما. حتى تجد أنه من الأسهل عليك أن تسطر على نفسك.

الفصل الواحد والعشرون:

عليك أن تضع الموت والنفي وكل ما يبدو مخيفاً نصب عينيك كل يوم والموت على الأخص. إن أنت فعلت هذا فلن يمر عليك أي خاطر واطيء ولا أية رغبة متطرفة.

الفصل الثاني والعشرون:

إن كنت على رغبة في الفلسفة فهيء نفسك من الآن لأن يصيبك الاستهزاء وسخرية العامة وقوارص الكلم من أمثال. ها! فجأة يعود فيلسوفاً^(١) و: من أين أتت له هذه النظرة المتعالية؟ أما أنت فلا تكن ذا نظرة متعالية واقصر نفسك على فعل ما يبدو لك الأفضل وأن تمتد أن الإله قد وصعك في هذا الموضوع الذي أنت فيه. وتذكر هذا إن أنت ثمت على ما أنت فيه فإن عس من كانوا يهراون منك في البداية سيتهون بأن يعحبوا بك أما إن أنت جعلتهم البد العليا مسيرول عليك هرؤهم مضاعفاً.

(١) يبدو أن في هذا إشارة إلى عودة ابيكتيوس معه إلى موطن رأسه

الفصل الثالث والعشرون :

إن حدث يوماً أن توجهت إلى خارج بنك لكي تستحب إعجاب شخص ما، فاعلم أنك قد فقدت اتجاهك على طريق الحكمة فاكف إذًا في كل المواقف والأحيان بأن تكون فيلسوفًا وإذا أنت أردت، فوق ذلك، أن تظهر أيضًا بأنك كذلك فاعلم بذلك أمام نفسك أنت. ففي هذا الكمابة وكثير.

الفصل الرابع والعشرون :

الفصل الخامس والعشرون :

هل تقدم عليك شخص آخر في مأدبة أو في إلقاء خطاب، أو في الدخول إلى أحد مجالس الدولة؟ إن كانت هذه كلها خيارات فإن عليك أن تفرح أن ذلك الشخص قد حصل عليها. أما إن كانت شروءًا، فلا تحزن لأنك لم تحصل عليها. وعليك أن تتذكر أنك حين لا تبدل الجهود المطلوبة من أجل الحصول على ما لا يتوقف علينا، فإنك لا تستطيع أن تنتظر الحصول على النتائج المقابلة لتلك الجهود. فكيف يصل إلى نفس تلك النتيجة ذلك الذي لا يحوم حول باب شخص ما وذلك الذي يحرم حوله؟ وذلك الذي لا يضع نفسه في حاشية الشخص المذكور وذلك الذي يسير وراءه أينما سار؟.

وذلك الذي لا يملكه وذلك الذي يملكه؟ فستكون إذن ظالمًا لا تعرف الشيء إن أنت أردت أن تحصل على تلك الأشياء دون أن تدفع الثمن الذي به تشتري ولتنظر: بم يباع الخس؟ فننقل بقرش. فإن دفعت القرش حصلت على الخس وإن لم تدفعه لم تحصل على شيء فلا تظن نفسك إذًا أقل حظًا من ذلك الذي حصل عليه لأنه إن كان قد حصل هو على الخس فإنك لا تزال تحتفظ أنت بقرشك الذي لم تدفع به.

وهكذا الحال مع ما كنا نتحدث بشأنه فهل لم يدعك أحد إلى مأدبة يقيمها؟ ذلك لأنك لم تؤد إليه الثمن الذي يبيع به عشاءه لأنه يبيعه شئ التملق وشئ الاهتمام بشخصه فادفع إذا الثمن المطلوب إن أنت وجدت أن في ذلك نفعًا لك. أما إن أردت في من الوقت ألا تمرط فيما في يدك وأن تحصل كذلك على ما تشتهي إذًا فأت بهم وأحرق فهل ليس لديك ما يحل محل ذلك العشاء؟ بلى لأنك لم تمتدح الشخص الذي لم تكن تريد مدحه ولأنك لم تحمل سعادته حراس بيته

الفصل السادس والعشرون:

من أجل أن تعرف إرادة الطبيعة يمكن أن تبدأ من الأشياء التي لا خلاف حولها بين البشر مثلاً، حين يكسر عبد من عبيد منزل آخر كأس من شراب سيده فإنما سرعان ما يقول: هذه أشياء تحدث أما حين يأتي الدور على كأسك أنت ويكسره عندك فاعلم أن عليك أن تظهر نفس رد الفعل السابق كما لو كان الكأس كأس شخص آخر. طبق هذا المبدأ على حالات أهم وأهم. هل مات طفل شخص آخر أو زوجته؟ إن الجميع يقولون: هذا شأن الحياة الإنسانية أما حين يفقد الشخص نفسه أحد أقاربه فإنه سرعان ما يقول يا للمصيبة التي حلت علي. إن علينا أن نتذكر ما نحس به عند إعلان نفس الحدث الذي يصيب الآخرين.

الفصل السابع والعشرون:

لا يوجد هدف لا يمكن أن نسي للوصول إليه. كذلك فإنه لا يوجد شر طبيعي في العالم.

الفصل الثامن والعشرون:

إن استولى أحد على جسمك فإنيك سوف تساء وتحتج ولكن ألا ينملكك الخزي من أنك تلقي بخاطرك أنت نفسك إلى أول من يمر إلى حد أنه إن أساء إليك بإهانة تجعل نفسك بغزوها الاضطراب والهرج؟.

الفصل التاسع والعشرون:

في كل ما نعتزم بأن نفعل أبدأ بفحص السوابق واللواحق وبعد ذلك فقط ضع نفسك في العمل. وإلا فستبدأ في العمل بحماس لأنك لم تفكر في العواقب ولكنك ستنتهي، بعد ظهور بعض الصعوبات بأن تنصرف عنه انصرافاً مريباً

فهل تريد مثلاً الانتصار في الألعاب الأولمبية؟ وإني لأود ذلك أما نفسي وحق الآلهة، لأن هذا النصر يعلب الالباب ولكن فلتنفحص أولاً السوابق واللواحق وبعد ذلك صم نفسك في العمل فإنيك أن تخضع لنظام قاس وأن تأكل ضد رعبك وأن تصوم عن الشره وأن تراعي نظاماً صارماً في التدريب في ساعة معينة سواء كان الجو حاراً أم برداً وألا تتناول إذا تطلب الأمر المشروبات الكحولية ولا السبيد باختصار أن تسلم أمرك إلى

المدرّب كما تسلّمه إلى الطّيب فإذا ما جاء وقت السّباق أو التّنافس عليك أن تصرّح
خصمك. بل وأن تعقد إحدى يديك أو تلوي قدمك وأن تلعق التّراب وأن تتلقّى على
جسّدك صرّبات السّياط أحياناً ثم بعد هذا كله قد تلحق بك الهزيمة.

تدبر هذه الاعتبارات كلّها أولاً وإن شئت بعد ذلك أن تمتحن مهنة الرّياضي فاعمل
وإلا فستعرف قلب الأطفال الذين يلعبون لعبة المصارعة وحباً لعبة مقاتلة الحيوانات
ويأخذون في اللّهو بالتّغير وقتاً ثم يلعبون لعبة الممثلين وقتاً آخر. وهكذا ستكون أنت:
رياضياً يوماً ثم مقاتلاً للحيوانات ثم معلماً للخطابة، وفي النهاية فيلسوفاً. ولكن لن يوجد
في أي من هذه الأعمال ما تضع فيه نفسك كلّها بل ستكون كاللّرد، الذي يفقد كلّ ما يراه
ويستغلّ من نزوة إلى أخرى. والعلة في ذلك أنك بدلاً من الحذر ودراسة مشروعه ترمي
بنفسك فيه على غير استعداد متابعاً محض رغبتك الفاضية. وهكذا يريد البعض أن
يصيروا فلاسفة لأنهم رأوا فيلسوفاً أو سمعوا أحدهم يتحدث كأنه إيوفراتوس الفيلسوف
السوري الشهير^(١) أو يكن ممن يستطيع أن يتحدث مثله؟.

أيها الرجل، المحض أولاً جوانب مشروعه ثم ادرس طبيعتك أنت نفسك ثم تسأل
عما إذا كنت تستطيع القيام بالمهمة... فهل تعتقد إن أنت أردت ممارسة الفلسفة، أنك
ستأكل وتشرب كما يفعل الفلاسفة وأن تكون لك رغباتهم وأكدارهم؟ سيكون عليك أن
تسهر الليالي وأن تصب وأن تتعدّد من منزلك وأن يلعق بك احتقار حدّ سيء من هبّيك.
وأن يهزأ بك المارة وباختصار أن تكون لك المكانة الدنيا في أمور التّشريفات والمهمات
السياسية وفي المحاكم وفي أدنى الأمور. فافحص هذه التّناجيز. فإن أردت في مقابلها أن
تضنّ هدوء الأعصاب والحرية وراحة البال، فليكن وإلا فلا تقترب من طريق الفلسفة.
احذر من أن تكون مثل الأطفال في لهوهم. البرم فيلسوفاً ولغداً محصّلاً للضرائب ثم
معلماً للخطابة ثم والياً من ولادة الإمبراطور. إن هذه المهام لا تتوافق مع بعضها البعض.

فعليك أن تكون شخصاً واحداً لا أكثر. إما شخصاً طيباً أو شريفاً وعليك إما أن
تسعى القسم السيّد من نفسك وإما الأشياء الخارجيّة عليك إما أن توجّه اهتمامك إلى
الأمور الدّاخلية وإما إلى الأمور الخارجيّة أي عليك إما أن تكون فيلسوفاً أو أن تكون رجلاً
من العامة.

(١) كان شهيراً في عصره ولكننا لا نعرف البرم عنه شيئاً

الفصل الثلاثون :

تحدد الواجبات بصمة عامة بالقياس إلى العلاقات المتشابهة مثلاً أنك، إن من المعروف عليك أن نغني به وأن نكون له المكانة الأولى في كل شيء وأن تتحمل سانه وصرياته، ولكنه أب شرير. فهل ربطتك الطبيعة بأب طيب؟ إن الطبيعة ربطتك بأب وحسب إن أخى ظالم ولكن عليك أن تحترم الرماط الذي يربطك به ولا تنظر إلى ما يعمل به بل إلى ما ينبغي عليك أن تفعله من أجل أن تبقى إرادتك على وفاق مع الطبيعة. لأنه لن يضرك أحد إلا إذا قبلت أنت أنه أضرك. فسوف تضار حين ترى أنك قد لحق بك الضرر. فطبق إذاً نفس المبدأ على جارك وعلى مواطنك وعلى الحاكم وسوف تكتشف أين هو واجبك حين تتعود على النظر في العلاقات التي تربطك بهم.

الفصل الحادي والثلاثون :

ها هو أهم ما يخص التقوى^(١) بإزاء الآلهة، أن تكون عندك بشأنهم آراء صالحة بأن تعتقد في وجودهم وفي أنهم يحكمون الكون بحكمة وعدل وبأن تهوى نفسك نهائياً لأن طبيعتهم ولأن تخضع لكل الحوادث. ولأن تضع أمرك بمشيتك الخالصة بين أيديهم معتبراً أن ما يحدث لك إنما هو نتيجة للحكمة الكاملة. على هذا النحو لن توجه اللوم أبداً إلى الآلهة ولن تتهمهم بأنهم يهملون أمرك. ولن تستطيع الوصول إلى هذه النتيجة إلا بأن تخلع صفة الخير والشر عن الأشياء التي لا تتوقف علينا وأن تخلعها على تلك التي تتوقف علينا. فإذا أنت اعتبرت شيئاً من النوع الأول على أنه خير أو شر فتضطرب مجبراً، حين يحوزك ما تريد أو حين تقع على ما لا تريد إلى أن تلوم المسؤولين عن الكون وإلى أن تكبرهم. ذلك أن كل كائن حي يحمل بالطبيعة إلى الهرب مما يبدو له ضاراً هو والعلنة التي تحدته وإلى اجتنابه وإلى البحث من جهة أخرى عما يبدو له نافعاً وإلى الإعجاب به هو والعلنة التي تحدته.

وبالتالي فإنه من المستحيل على من وقع عليه الضرر أن يحب ذلك الذي أضرب به كما أنه من المستحيل أن يحب الضرر ذاته الذي وقع عليه فالواقع أنه توجد التقوى حيث تكون المتعة. وبالتالي صحيحاً توجه رعائك ونعومتك على ما ينبغي أن تكون حينما

(١) هي عند الرواقية نوع من العدل، الذي هو أحد المعاملات الأربع الكبرى. وتعريف التقوى أنها العلم بعللة الآلهة وطرق ذلك

تكون ممارساً للتقوى وعليك أن تتعق فوايس الوطن في أمور نحية الآلهة والأصاحي
والقرايس وأن تراعي التقاء المطلوب في كل ذلك وأن تعد عنك الكسل والإهمال وكذلك
البحل ولكن على ألا ترهق مواردك

الفصل الثاني والثلاثون :

وتذكر فيما يخص اللجوء إلى النبوءات أنت إن كنت تجهل أي حدث هو الذي
سيحدث (حيث أنت تذهب إلى المتيئء لشرف مه ما سيحدث). فإنك على الأقل تعرف
من أي طبة سيكون هذا الحدث مهما يكن ضئيلاً حظك من الفلسفة. فهو إذا كان ينتمي
إلى نوع الأشياء التي لا تتوقف علينا فإنه بالضرورة لا هو بالخير ولا هو بالشر. لهذا فلا
تحمل إلى المتيئء لا ربة منك ولا نفوراً ولا تقرب منه وأنت ترتعش. بل وأنت فاهم
بوضوح لهذا أن كل ما سيحدث هو محايد، وهو لا يخصك بالمرء. ومهما تكن طبيعته
فإنه سيكون عليك أنت أن تحسن استخدامه، دون أن يكون في مقدور أي شخص كان أن
يعرفك عن ذلك.

فاقترب إذاً في ثقة من الآلهة ومن النصحاء وما أن تستقبل منه النصيح فتذكر ممن
أخذت النصيح ومن سترفض أن تستمع إلى كلامه إن أنت تنصت فاتجه إذاً إلى النبوءة
على نحو ما أراد سقراط بصد المسائل التي يحوم حولها الشك كاملاً وحسب وحيث لا
تكون الحجة العقلية ولا أية وسيلة أخرى بذات عون لك من أجل اكتشاف ما تريد
معرفة. وعلى هذا فإذا كان الأمر يخص مشاركة صديق أو الوطن مخاطر يتعرض لها هذا
أو ذاك فليس هناك من داع لطلب معونة النبوءة إن كان عليك أن تفعل ذلك أم لا. لأنه إذا
كان المتيئء سوف يحل أن النذر تنذر بالسوء، فإن هذا يعني بالطبع الموت أو فقد عضو
من الجسد أو النفي. ولكن العقل يأمر، حتى في ظل هذا الإمكان بأن تعاون صديقك
وبأن تشاركه وطنك في الخطر الذي يتعرض له فليكن حاضراً إذاً في خاطرك دوماً صاحب
النبوءة على الحقيقة أي الإله أبوللون الذي طرد من معبده ذلك الذي لم يسرع إلى نجدة
صديق كان يتعرض للقتل.

الفصل الثالث والثلاثون :

حدد لنفسك ومن الآن سوعاً من الحياة ولوناً من السلوك لا تحيد عنه سواء في
داخليتك أو في حصور الآخرين.

١ - وأول الفوائد هي أن تلزم الصمت معظم الأوقات أو ألا تقول إلا الضروري وأن تقول في كلمات قليلة.

٢ - وإذا حدث ماحراً إن دعيت إلى الكلام فتكلم ولكن ليس بشأن أي موضوع فلا تتكلم في موضوع معارك مقاتلي الحيوانات ولا حول سباق الحبل ولا حول الرياضيين ولا بشأن الأطعمة والمشروبات وكلها موضوعات تلوكها كل الألسن ولا على الأخصر في شأن الناس من أجل أن تلوم هذا أو تمتدح ذلك أو تقارن بين اثنين.

٣ - بل اجتهد بكلماتك إذا استطعت أن تعيد حديث زملائك إلى موضوعات مناسبة ولكن إذا وجدت في محيط من الأجانب فالترزم جانب الصمت.

٤ - لا تضحك كثيراً ولا لكثير من الموضوعات ولا بغير اعتدال وتحفظ.

٥ - ارفض حلف اليمين إن كان ذلك ممكناً في أي مناسبة أو على الأقل فليكن ذلك في أضيق الحدود.

٦ - ارفض دعوات العشاء مع الغرباء ومع غير الفلاسفة ومع ذلك فإن منحت مناسبة يوماً، فاجتهد ألا تسلك سلوك السوق المتبدلين. لأن عليك أن تعرف أنه إذا تسخج جارك، فمن المحتم أنك ستسبح أنت أبهاً باحتكاكك به حتى ولو كنت نظيماً أنت نفسك.

٧ - لا تهتم بأمور الجسد إلا بقدر الحاجة الضرورية سواء كان ذلك فيما يخص الغذاء أو الشراب أو الملابس أو المسكن أو الخدم. وامنع من حياتك تماماً كل ما يتجه إلى التفاخر أو إلى التخنث.

٨ - عليك فيما يخص ملذات الحب أن تظل بريئاً منها قبل الزواج وإذا ما احترق المرء منها فعليه أن يكون ذلك مع من هو مسموح له بمزاولة الحب معه ولا تضايق من يزاولون لذات الحب ولا تلتق عليهم الدروس والعظات ولا تشر في كل مكان من جهة أخرى أنك لست ممن يمارسون الحب.

٩ - إن قال لك قائل إن فلاناً يقول السوء عنك فلا تدافع عن نفسك ضد أقواله، بل اجب ذلك أنه يجهل أحطائي الأخرى ولهذا فهو اقتصر على تلك التي ذكرها

١٠ - ليس ضرورياً أن تذهب كثيراً إلى المسرح وإن ذهبت فلا تبد مهتماً لا بشيء

إلا بنفسك أي أن تقبل أن يحدث ما يحدث وأن يعود الانتصار إلى المتصر وبهذه الطريقة لن تجد شيئاً يقف دون مشيتك وامتنع تماماً عن الصباح وعن الضحك على مثل أو آخر وامتنع على الأحص من مشاركة الظارة في انفعالاتهم وحين تخرج من المسرح لا تتوسع بالحديث عما حصل بكلام لا يساهم في إصلاح حالك أنت نفسك لأن ذلك الموقف سوف يعني أن ما شاهدت أثره عليك^(١)

١١ - لا تذهب تلقائياً إلى المحاضرات العامة التي يلقيها هذا أو ذلك ولا تذهب بسهولة. وإذا ذهبت فاحفظ بوقارك وبالهدوء ولكن دون أن تكون ثقیلاً على الآخرين.

١٢ - حين تذهب لمقابلة شخص وخاصة ممن يقال عنهم انهم من كبار القوم. فتصور ماذا سيكون فعل سقراط أو زينون الرواقي^(٢) في مثل هذا الموقف ولن تحتار في كيفية اختيار الموقف المناسب في ظل مثل هذا الإمكان.

١٣ - حين تقوم بزيارة شخصية كبيرة، فتصور أنك قد لا تجده في منزله، أو أن البعض قد يقف دونك ورؤيته. أو أن باباً سيقفل أمامك أو أنه لن يلقي إليك باهتمامه. أما إذا كان الواجب يحتم عليك رغم هذه الامكانات أن تذهب لزيارته فافعل وتحمل ما سوف يحدث ولا تقول أبداً في نفسك: إن هذا لا جدوى منه لأن مثل ذلك الموقف سيكون من شأن رجل بغير فلسفة وتهيج الأمور التي تحدث من الخارج.

١٤ - تجنب في أحاديثك أن تشير بمناسبة وبغير مناسبة وبغير اعتدال إلى أعمال قمت بها أو أخطاء تعرضت لها. لأن السرور الذي نحس به وأنت تقص حكاية أمثال تلك الأخطاء لا يعادل السرور الذي يحس به من يستمعون إليك وأنت ترويها.

١٥ - وتجنب أيضاً أن كثير الضحك لأن هذا مما يترلق بسهولة إلى مستوى السوقية المتبدلة كما أنه يتسبب في التقليل من الاحترام الذي يكتنه لك المحيطون بك.

١٦ - ومن الخطر أيضاً أن تشترك في مزاح فاحش فإن حدث مثل هذا أمامك فلا تتردد حين تسبح النعاسة في أن تعنف من يقوم بذلك. أو فليظهر صحتك أو احمرار وجهك أو مظهرك الجاد أن مثل ذلك الحديث لا يمجيب

الفصل الرابع والثلاثون:

حين تصور لنفسك فكرة للذة ما فانظر فيها كما تنظر في الأفكار الأخرى واحذر أن

(٢) وهي من سلاح الحكيم عند الرواقيين

(١) المفلس لا يؤثر فيه شيء من الخارج

تسيطر عليك بل تأن في تعيذها واحصل من نفسك على بعض التأجيل ثم قارن ما بين اللحظتين. لحظة أن تستمتع بذلك اللحظة ما بعد الاستمتاع حين تتحرر وتندم وتلوم نفسك. معارض هذا السخط بالفرحة التي كنت تحس بها إن كنت امتعت والمدمع الذي كنت ستكبله لنفسك. أما إن رأيت أنه من المناسب تنعيد فكرة تلك اللذة فلا نجعل نفسك تسيطر عليها تلك الفكرة بنومنها وبهجتها وإعرائها بل عارضها بشيء هو أفضل منها بما لا يقاس: برضا الصغير الذي ستحرزه حين تنتهر عليها.

الفصل الخامس والثلاثون :

حين تدرك أن هناك شيئاً عليك أن تفعل فافعله ولا تحاول ألا يراك أحد وأنت تفعله، حتى ولو رأى الجمهور رأياً معارضاً لما تفعل لأنك إن كنت تخطيء بفعل ذلك الفعل فإن عليك أن تهرب منه هو. ولكن إن كنت محققاً، فماذا تخشى من هؤلاء الذين سيلومونك على خطأ؟

الفصل السادس والثلاثون :

الفصل السابع والثلاثون :

إن فمت بشيء يفوق طاقتك فإنك لن تسيء القيام به وحسب، بل ومترك جانباً ما كنت قادراً على القيام به.

الفصل الثامن والثلاثون :

كما أنك تحاذر وأنت تنزه من أن تمشي على الحصى أو أن تلتوي قدمك. كذلك حاذر أن تضر بالجزء السيد في نفسك إذا نحن راعينا هذا الاحتياط في فعل من أفعالنا فإننا سنقدم عليها بثقة أكبر وأكبر.

الفصل التاسع والثلاثون :

إن معيار الثروة عند كل منا هو جسده تماماً كما أن القدم هو مقياس الحذاء. وهكذا فإذا أنت اقتصررت على جسدك فإنك ستكون مراعيّاً للحدود، وأما إن أنت ذهبت إلى الاهتمام بما هو أبعد منه فإنك ستنتهي بالضرورة بأن تدفع بعيداً كمن ينقلب من أعلى

المنحدر وهذا هو ما يحدث أبصاً في شأن الحداء. فإذا أنت دعت إلى أبعد من حدود قدمك^(١) فتستحد نفسك تحت عن الحداء المذهب ثم الحداء المصروع من القطيعة ثم الحداء المطرّر الحق أنه ما أن يتعدى المرء المقياس حتى لا تصيح هناك أي حدود

الفصل الأربعون:

ما أن تصل النساء إلى سن الرابعة عشرة حتى يسمون بالسيدات عند الرجال وهكذا حين يرين أنه لم يبق أمامهن إلا أن يشاركن الرجال في مخلوعهم فإنهن يبدأن في التزين ويضعن في زيتتهن كل الآمال. لذلك فإنه من الصواب أن تأخذ في اشعارهن أنه لا توجد وسيلة لأن يكن مفدوات من جانب الرجال أفضل من أن يظهرن مهبذات ومتحفظات.

الفصل الحادي والأربعون:

إنه لعلاقة على طبع قليل الموهبة أن يقضي المرء وقته في العناية بجسده مثل أن ينشغل ساعات وساعات برياضته أو بطعامه أو بشرابه أو بخيله أو بأعضائه الجنسية. إن كل هذا هو مما لا ينبغي الاهتمام به إلا جانبياً أما الاهتمام الأكبر فينبغي أن ينصرف إلى العناية بالعقل.

الفصل الثاني والأربعون:

حين يخطئ بعضهم في حقل بالفعل أو بالقول فتذكر أنه يعتقد أنه من واجبه أن يفعل ذلك. فمن المستحيل عليه إذاً أن ينظر إلى الأمر من زاوية لأنه لا يستطيع إلا أن ينظر إليه من زاويته هو. وعلى ذلك فإذا كان تقديره خاطئاً فإن الضرر يقع عليه هو حيث أنه هو الذي يخطئ فالواقع أن من يظن الخطأ في قضية عملية صحيحة فإن الضرر لا يقع على القضية بل على من يخطئ في الحكم عليها. ابتداء من هذه المبادئ ستعلم كيف نصير رقيقاً مع من يسىء إليك. فكرر في كل مناسبة أنها فكرته هو.

الفصل الثالث والأربعون:

لكل شيء مقصان أحدهما يسمح بحمله والآخر يحرم ذلك الحمل. فإذا كان أخوك ظالماً في حقلك فلا تنظر إلى الأمر من زاوية الظلم (لأنها زاوية المقص الذي لا

(١) أي أبعد من المعيار والمقياس

يسمح بحمل أحبك بل من زاوية الأخوة والتربة المشتركة وها ستحملة من المقص الذي يسمح بحمله

الفصل الرابع والأربعون:

هذه قضايا ليست صحيحة، أنا أعني منك إذا أنا أعلى منك وإني أكثر منك بلاغة إذا أنا أعلى منك. وهذه أخرى صحيحة: أنا أغني منك إذا ثروتي أكبر من ثروتك وإني أكثر منك بلاغة إذن بلاغتي أعظم من بلاعتك. أما أنت نفسك فلا أنت ثروة ولا أنت بلاغة.

الفصل الخامس والأربعون:

هل تعرف شخصاً يذهب إلى الحمام مبكراً؟ لا تقل: هذا سيء بل قل: هذا مبكر، وهل تعرف آخر يشرب كثيراً من النبيذ؟ لا تقل: هذا سيء، بل قل: هذا كثير ذلك لأنه كيف يثأق لك، قبل أن تعرف أسبابه ووقافه، أن تحكم بأن ما يفعله سيء؟ بهذه الطريقة لن يحدث لك أن تكون أفكاراً واضحة عن بعض الأشياء، وأن توافق في نفس الوقت على أفكار أخرى^(١).

الفصل السادس والأربعون:

لا نقل على أي الأحوال عن نفسك إنك فيلسوف ولا تنطلق في الحديث عن مبادئ الفلاسفة أمام غير الفلاسفة، بل أسلك على ما تقضي به المبادئ فإذا كنت في مادية مثلاً فلا تلق خطبة عن الطريقة الصحيحة لتناول الطعام، بل تناول طعامك على ما ينبغي. وتذكر أن سقراط نجح في ألا يعرض على الإطلاق علمه إلى حد أن الناس كانوا يأتون إليه لكي يقدمهم إلى الفلاسفة الذين كان سقراط يقود أولئك الناس إليهم. حيث أنه كان يتحمل أن يمر الناس عليه دون أن يدركوا أنه فيلسوف.

وإذا حدث وتناول الحديث مع العامة غير الفلاسفة موضوعاً فلسفياً، فاصمت أغلب الوقت لأنه يمكن إن أنت تكلمت أن تنقيء على الفور ما لم تهضمه من المادى. أما إذا قال لك قائل إنك لا تعرف شيئاً دون أن يجرحك هذا القول عندها اعلم أنك بدأت تكون

(١) لأنه لا تبني المواقفة إلا على الأفكار الواضحة

فيلسوفاً. ألا فاطر إلى الأشياء: إنها لا تظهر للراعي كم أكلت ما تحمل إليه العشب، بل بأن تهضم في داخلها ما أكلت من العشب، ثم نظهره من الحارح بعد ذلك صوماً ولناً. وهكذا أنت، لا تظهر للعامّة مبادئ الفلسفة، بل اظهر لهم السلوك والأفعال التي تقوم على تلك المبادئ حين تكون قد هضمتها، فأحسنّت الهضم.

الفصل السابع والأربعون:

حين تكون قد نظمت أمر جسدك بأقل ما يمكن من الجهد، فلا تضاخر بذلك. وإذا كنت تشرب الماء فلا تقل في كل مناسبة أنك تشرب الماء. وإذا أردت التمرس على تحمل الألم، فافعل ذلك لنفسك أنت. وليس للغيراء. ولا تعانق التماثيل، وحين تشعر بالعطش قوياً، فتناول ماء عذباً ثم الفقه على الفور دون أن تقول شيئاً لأحد.

الفصل الثامن والأربعون:

علامة سلوك الرجل العامي وطبعه أنه لا ينتظر من ذاته أبداً النفع أو الضرر، بل من الأشياء الخارجية وعلامة سلوك الفيلسوف وطبعه أنه ينتظر كل نفع وكل ضرر من ذاته هو. من علامات من يكون على طريق التقدم في الحكمة أنه لا يلوم أحداً، ولا يمدح أحداً، ولا يشكو من أحد. ولا يتهم أحداً. ولا يتحدث عن نفسه كما لو كان شخصاً مهماً أو كان يعرف شيئاً وحين يلتقي بعقبة أو مانع، فإنه لا يتهم إلا نفسه. وإذا مدحه مادم، فإنه يسخر في قرارة نفسه من المداهن. وإذا لامه أحد لم يدافع عن نفسه. وهو يمشي على طريقة من يقضي فترة النقاة منتبهاً إلى ألا ينتزع من مكانه شيئاً كان قد ثبت فيه. طالما أنه لم يصل إلى درجة الصلابة في المذهب. إن الفيلسوف هو الذي انتزع من نفسه كل رغبة. أما النذور، فإنه لا يحتفظ به إلا بإزاء الأشياء المعارضة للطبيعة ضمن تلك التي تتوقف علينا أما الجمل فإنه يستخدمه بمرونة بإزاء كل الأشياء وإذا ظن أحد أنه معتوه أو جاهل ما اهتم بهذا وفي كلمة واحدة: الفيلسوف يحذر من نفسه حذره من عدو ينصب له الفتحاح.

الفصل التاسع والأربعون:

إذا تفاخر رجل بأنه قادر على فهم كتب كريسبوس وعلى شرحها، فقل في نفسك لو أن كريسبوس لم يكتب كتاباً غامضاً، لما تفاخر هذا شيء. وأما أنا، فمادا أريد؟ أريد

أن أهمهم الطبيعة وأن أنتمها لذلك فإني أبحث عن ذلك الذي يفتر الطبيعة، وحيث اني سمعت أن كريسيوس فعل هذا، فإني أبحث عن يفسرها حتى ها ولا يوجد مدعاة للتأخر ولكن حين أحد من يفسرها يكون باقياً على أن أنعد عملياً قواعد كريسيوس. وهذا هو الشيء الوحيد المجيد الذي يكون مدعاة للمحور. أما إذا كنت أعجب التعبير ذاته فأني معنى لهذا سوى أنني جعلت من نفسي محوراً بدل أن أكون فيلسوفاً؟ مع هذا الفرق مع ذلك: انني بدلاً من تفسير هوميروس فإني أفسر كريسيوس فإني أحمرّ خجلاً إذا لم أكن قادراً على القيام بسلوك يشبه تعاليمه ويتفق معها.

الفصل الخمسون:

اتبع تعاليم الفلسفة اتباعك للقوانين التي تقع في العقوق والكفر إن أنت لم تتبعها. ولا تلق بالاً إلى ما يمكن أن يقال عنك، لأن ذلك لا يخصك في شيء.

الفصل الحادي والخمسون:

حتماً نظل نؤجل لحظة قرارك بأنك جدير بأعظم الخبرات وأنت لن تخالف أوامر العقل مطلقاً؟ لقد تلقيت وديعة عندك مبادئ الفلسفة والتي كان ينبغي عليك أن تتعهد بوضعها موضع التطبيق وقد تعهدت بذلك. فأني أستاذ تنتظر إذاً من أجل أن توكل إليه العناية بإصلاحك الأخلاقي؟

إنك لم تعد مراقباً، بل ها أنت رجل مكتمل فإذا أنت سرت في طريق الإهمال والتكاسل وإذا ما استمررت تعطي لنفسك المهلة بعد الأخرى وإذا أوجأت يوماً بعد آخر اللحظة المطلوبة لأن تهتم بذاتك عند ذلك لن تحقق أي تقدم بدون أن تحس وستعمر حياتك وموتك وأنت جاهل بطريق الحكمة.

فقرر إذاً من هذه اللحظة أنك جدير بالحياة حياة الرجل البالغ وسحابة الرجل الذي يتقدم وليكن كل ما يبدو بوضوح أنه الأمثل قابلاً لك لا تحالفه وتحمل الحياة لك تعباً أو مرحاً محدداً أو مروءاً ولكن تذكر في كل الأحوال أن هذه هي ساعة المعركة وأن الألعاب الأولمبية قد انتهت وأنه لم يبق هناك وسيلة لأن ترحىء القرار وأن يوماً واحداً أو عملاً واحداً قد يحسم نهاية الأمل في تقدمك أو إبقائك

وهكذا كيف أصبح سقراط سقراطاً لم يتوقف وسط كل ما حملته إليه الحياة عن

الاشياء إلى شيء واحد وواحد فقط. العقل^(١). أما أنت، وأنت لست بعد سقراطاً، إلا أن عليك أن تعيش كما لو كنت تريد أن تصبح سقراطاً

الفصل الثاني والخمسون:

أول أقسام الفلسفة وأكثرها ضرورة، هو ذلك القسم الذي يتناول وضع المادى، موضح التطبيق مثلاً. لا تكذب. القسم الثاني هو ذلك الذي يتناول البراهين، مثلاً. ما هو الأساس الذي يقوم عليه تحريم الكذب؟ القسم الثالث هو ذلك الذي يؤسس البراهين ويرتب علاقاتها مثلاً: ما هو الأساس الذي يجعلنا نقول أن هذا برهان؟ وما هو البرهان؟ وما هي النتيجة؟ وما هو التعارض وما هو الصحيح؟ وما الخطأ؟.

وهكذا، فإن القسم الثالث من أقسام الفلسفة يستمد ضرورته من القسم الثاني وهذا القسم الثاني يستمد ضرورته من الأول، فالقسم الأكثر ضرورة والذي ينبغي أن نتوقف عنده هو القسم الأول. أما نحن فإننا نسير في الطريق العكسي، حيث أنا بنى طويلاً مع القسم الثالث الذي نذل فيه كل جهلنا. ولا نهتم الآن بالقسم الأول مطلقاً. والنتيجة أننا نكذب ولكن البرهان على أنه لا ينبغي الكذب هو في متناول أيدينا.

الفصل الثالث والخمسون:

احتفظ بهذه المخاطرات في فكرك لتكون جاهزة لتذكرها في كل مناسبة!

١ - خذ بيدي أنت زيوس وخذي بيدي أنت أيضاً أيها الأقدار.

إلى حيث قدرت لي يوماً أن يكون ذلك مكاني. ولك سأنتج الطريق بعير تردد، حتى ولو لم أكن أود ذلك. وأني لأسير على طريق الأقدار حتى ولو صرت شريكاً ينكر الأقدار.

٢ - كل من يخصص عن طيب نفس للقضاء والقدر هو حكيم في نظرنا. وهو يعرف الأمور الإلهية^(٢).

٣ - إن كانت هذه إرادة، يا أفرطون، ألا فلتمد إرادتهم^(٣)

(١) راجع محاوره الدفاع لأعلامون

(٢) من مسرحه لشاعر اليوناني يوريبديدس المعاصر لسقراط

(٣) من أموس سقراط في محاوره أفرطون لأعلامون ٤٤٣

٤ - إن أيتوس ومليتوس قد يستطيعان قتلي ولكهما لا يستطيعان إلحاق الضرر إلي^(١)

١٥٩ - نصوص من أفلوطين

أفلوطيس (٢٠٥ - ٢٧٠ ميلادية) هو آخر الفلاسفة اليونان المعظم. وقد ولد في إقليم أسيوط بمصر ولا نعرف إن كان من أصل مصري أم من أصل يوناني وإن كانت بعض الشواهد (أهمها تدعته في نطق بعض الحروف اليونانية وأخطاء في المعردات اليونانية) قد تدل على الفرض الأول. ولكنه على أي حال قد تلقى تعليماً يونانياً في موطنه الأصلي، ثم في الإسكندرية عاصمة الثقافة اليونانية في مصر. ثم سافر في بلاد الفرس، ثم استقر به المقام في روما حيث عاش مكرماً واتخذته الأباطرة الرومان ناصحاً لهم، أي مستشاراً أخلاقياً.

وأهم ما ينبغي أن نلاحظه في النصين التاليين هو ارتباطهما المباشر بمحاورات أفلاطون وفلسفته والإشارات الكثيرة الضمنية خاصة إلى أرسطو وإلى الرواقين. وجو النصين هو جو المناقشة الشفهية، لأن تاسوعات أفلوطين ليست مؤلفاً مكتوباً، بل هي تسجيل قام به بعض تلامذته للأحداث التي كان يلقيها عليهم. وقد قسموها إلى ست مجموعات في كل مجموعة تسعة فصول ومن هنا تسمية التاسوعات وكانت بداية أفلوطين عائدة هي نص من أفلاطون يبدأ به ولكنه عن طريقه يصل إلى عرض آرائه الخاصة وقد لا تظهر هذه الآراء في النصين اللذين سندرهما. لأنهما يتتمان إلى فترة مبكرة من فلسفة أفلوطين. وبهنا أن نلاحظ أهم الأفكار التي نجدها عند أفلوطين وأفلاطون معاً، ومنها: فكرة النفس الحية في الجسد وفكرة العالمين العقلي والحسي وفكرة الدرجات المتوسطة بين العالمين وفكرة المشاركة بين المحسوس والمعقول وفكرة الكل والجزء وفكرة ما بذاته وما بغيره وفكرة البساطة والتركيب وفكرة الثنائية بين النفس والحمد والمعقول والمحسوس وعليها أن نلاحظ أن الخير الذي يتحدث عنه أفلوطين يقصد به أحياناً المبدأ الأول الذي لا يمكن التعبير والذي يسميه أحياناً الواحد.

(١) من أقوال سقراط في محادثة الدفاع لأفلاطون ٣٠ ج د

١٦٠ - أفلوطين في الجدل (الديالكتيك)

(الفصل الثالث من التاسوعة الأولى):

١ - ما هو الفرس، وما هو المنهج وما هي الطريقة التي تقودنا إلى حيث نريد أن نذهب؟ ولكن أين نريد أن نذهب؟ إما نريد أن نذهب إلى الخير وإلى المبدأ الأول. هذا هو ما نرى أنه قد تم الاتفاق عليه وبرهن عليه بالف برهان. وهذه البراهين ذاتها هي وسائل للصعود إلى الخير وإلى المبدأ الأول.

من ينبغي أن يكون له أن يتم هذا الصعود؟ هل هو كما قبل ذلك الذي كان قد شاهد كل الموجودات أو العدد الأغلب منها (في حياة سابقة؟)^(١) وهو الذي عند ولادته البشرية يدخل في بذرة رجل سيصير فيلسوفاً مغرماً بالجمال أو الموسيقى أو المحب؟ نعم إن الفيلسوف وصديق الموسيقى والمحب ينبغي أن يكونوا من يصعدون إلى الخير وإلى المبدأ الأول.

ولكن على أي نحو؟ هل ينبغي أن يتبعوا جميعاً نفس الطريقة، أم سيكون لكل منهم طريقة خاصة في الصعود؟ إن هناك طريقين لهؤلاء الذين يصعدون ويعلمون إلى العالم الأعلى: الطريق الأول هو الذي يبدأ من العالم السفلي والطريق الثاني هو طريق هؤلاء الذين وصلوا بالفعل إلى العالم المعقول وثبتوا أقدامهم فيه على نحو ما، وهؤلاء ينبغي أن يتقدموا حتى يصلوا إلى الحد الأعلى للعالم المعقول وستنتهي رحلتهم حين يصلون إلى قمة المعقول. ولكن لنترك هذا الطريق الثاني ولنحاول الحديث عن الصعود إلى العالم المعقول.

ولنميز أولاً بين الأشخاص الذين تحدثنا عنهم ولنبدأ بالموسيقى لنقول ما طبيعته. إن الجمال يؤثر فيه ويحركه ويهيجته وحيث أنه غير قادر على التحرك من ذاته، فإنه يتأثر بأول الانطاعات التي تأتي عليه. ولما كان رجلاً قلقاً وحساساً لأقل صرخاء فإنه حساس لكل الأصوات ولجمالها. وفي الأغانى يتجنب كل نشاز وكل تآخر وفي الايقاعات يبحث عن المقياس وعن المناسب وعليه بعد الأصوات والايقاعات والأشكال المحسوسة أن يعصل المادة التي تحققت فيها الايقاعات والناسات ليصل إلى إدراك تلك العلاقات الحميلة في

(١) إشارة إلى نظرية التذكر عند أفلاطون

ذاتها ويسمي عليه أن يعلم أن الأشياء التي تحركه بهجة إما هي موجودات عقلية أي
الاحسام العقلية والجمال الذي في الاحسام والجمال في ذاته وليس هذا الشيء الجميل
المحدد أو ذلك. وعليه أن يستخدم حججاً فلسفية تؤذي به إلى الاعتقاد في حقائق هو
حائر عليها بدون أن يدري. وسري في مرة أخرى طبيعة هذه الحجج

٢ - ويمكن للموسيقي أن يتحول إلى محب وبعد هذا التحول يمكن أن يبقى على
المستوى الذي وصل إليه أو أن يتعداه إلى مستوى أعلى. أما المحب فإنه يحتفظ ببعض
الذكريات عن الجمال (من حياته السابقة قبل الحلول في البدن) ولكنه غير قادر على
إدراك ماهيته بعد أن انفصل عنه. فينبغي له أن يدرك الجمال المحسوس حتى يتأثر
وتتحرك شجونه. وينبغي عليه أن يتعلم ألا يتجاوز الحدود في إعجابه بجسد واحد بل عليه
أن يفكر في كل الأجسام الجميلة بأن يتعلم أن الجمال الذي هو هو في كل الأجسام
الجميلة مختلف مع ذلك عن تلك الاحسام وأن ذلك الجمال يأتي إلى الأجسام من
خارجها وأنه يظهر على نحو أوضح وأصح في موجودات من نوع مختلف عن الأجسام،
مثل الاهتمامات الجميلة والقوانين الجميلة. وهكذا يتدرب المحب على أن يبحث عن
موضوع حبه في موجودات غير جسمية، فيرى جمال الفنون وجمال العلوم وجمال
الفضائل. ثم ينبغي بعد ذلك أن يرى أن الجمال وحدة واحدة متحدة وأن يرى كيف ينشأ.
وبعد ذلك وبالتدرج يصعد من الفضائل إلى العقل وإلى الوجود. وحين يصل إلى هذا
المستوى، ينبغي عليه أن يتبع الطريق الأعلى.

٣ - أما الفيلسوف فإنه يطبعه ميال إلى الصمود وكان له أجنحة يطير بها وليست به
حاجة، مثل حاجة الموسيقي والمحب إلى أن يفصل عن العالم المحسوس لأنه مع وجوده
في هذا العالم يتحرك في إطار الاعالي. ولكن حركته قد لا تكون مؤكدة لذلك فإنه لا
يحتاج إلا إلى قائد يقوده ويريه الطريق ويهديه، لأنه قد انفصل عن الأشياء المحسوسة
ومنذ وقت طويل إبان مراحل تعليمه. لذلك ينبغي أن تقدم إليه العلوم من أجل أن يتعود
على فكرة الموجودات غير المحسوسة وأن تتمكن منه هذه الفكرة (وهو سيتلقاها بسهولة
لأنه محب للمعرفة). وحيث إنه حاصل بطبعه فلن قائد سيرفع من فهمه إلى أعلى
درجاتها وبعد تعلم العلوم ينبغي أن يتعلم حجاج الديالكتيك وأن يصير ممارساً للجدل
الديالكتيكي

٤ - فما هو ذلك الجدل الذي ينبغي أن يتعلمه الموسيقي والمحب أيضاً؟ إنه العلم

الذي يجعل المرء قادراً على أن يعرف بالقول طبيعة أي موضوع وفيه يختلف عن الموضوعات الأخرى وفيه يتفق وفي أي نوع يوضع وهو أيضاً الذي يحدد إذا الوجود من صفات ذلك الموضوع أم لا والذي يحدد عدد موحودات نوع معين وعدد تلك التي لا تنتمي إلى هذا النوع بل تختلف عنه. ويتناول الجدل أيضاً طبيعة الحير وصده وسائر الأنواع التي تدخل في نوع الخير ونوع ضده. والجدل يقوم بتعريف الحالد والعاني، وهو يسير على طريقة العلم وليس على طريقة الظن. وهو يوقف تسوآن المرء بين الأشياء الحسية ويثبت نظره على المعقولات ويوقف نشاطه عليها وهو يعتمد عن الكذب ويعزى نفساً كما قال أفلاطون في سهل الحقيقة ويستخدم الجدل منهج القسمة الأفلاطوني من أجل تمييز أنواع جنس ما ومن أجل التعريف ومن أجل الوصول إلى الأجناس الأولى وهو يقوم عن طريق الفكر بتكوين إخلاط مركبة من تلك الأجناس، حتى ينتهي من الساحة في كامل العالم المعقول. ثم يستخدم منهجاً آخر هو منهج التحليل من أجل الرجوع إلى المبدأ. وهنا ينتهي الجدل إلى السكون ويظل ساكناً طالما كان في العالم المعقول ويتوقف عن البحوث والاستطلاع ويتجمع في ذاته كوحدة واحدة ومن هنا هذه ينظر الجدل إلى المنطق الذي يعالج القضايا والأقضية ويترك هذه الموضوعات للمنطق كما يترك البعض من تعلم الكتابة لآخرين وبطبيعة الحال فإن بعض ألوان الحجج المنطقية يحتاج إليها الجدل بالضرورة وقبل القيام بعمله الخاص. ويقوم الجدل بفحص هذه الأشكال المنطقية وغيرها ليحكم بأن بعضها نافع وأن البعض الآخر لا حاجة إليه وأنه لا ينفع إلا في الكتب المتخصصة التي تبحث في تفاصيل المشكلات المنطقية.

٥ - من أين يستمد الجدل مادته؟ إن العقل هو الذي يقدم المبادئ الواضحة على شريطة أن تكون النفس قادرة على استقبالها ويتج عن ذلك العمليات المنهجية التي أشرنا إليها فالنفس تتركب وتجمع وتقسم، حتى تصل إلى الفهم الكامل. ويقول أفلاطون إن الجدل هو أخلص ما في العقل وما في المعرفة وحيث إنه أئمن ملكاتنا فإن موضوعه بالتالي هو الوجود وهو الحقيقة الأعلى أي معرفة الوجود وتعقل ما هو وراء الوجود حقاً إن الفلسفة هي أئمن أنواع المعارف ولكن الجدل هو والفلسفة شيء واحد أو هو على الأقل أهم أحرانها ويحب عليها ألا نعتقد أنه مجرد وسيلة من وسائل الفلسفة وأنه مجرد مجموعة من النظريات والقواعد كلا إن موضوعه هو الحقائق وهو يدرس الموحودات وهو حائز على منهج من أجل الوصول حتى الموحودات كما أنه حائز على النظريات وعلى الحقائق ذاتها.

وهو لا يعرف الخطأ ولا السمسطة اللهم إلا بطريق العرص وحين يرتكب علم آخر خطأ أو سمسطة فإن الجدل يعرف أنها أشياء خارجة عليه . وهو يعلم ما الخطأ عن طريق الحقيقة التي هي عده هو ، وذلك حين تتقدم إليه قضية معارضة لقواعد الحقيقة والجدل يحهل نظرية القضايا لأن القضايا بالسسة إليه كالحروف بالسسة إلى الكلمات ولكن حيث إنه يعرف الحقيقة ، فإنه يدري ما تعنيه كلمة قضية كما أنه يعرف بصفة عامة عمليات النص في المعرفة والقياس من أمثال القضية الموجبة والسالبة وقاعدة من ينكر النتيجة يعترف بنقد المقدمة وغير ذلك من القواعد والجدل يعرف إذا كانت الحدود مختلفة أم متساوية ولكنه يجوز كل تلك المعارف بشكل مباشر عل نحو طريقة إدراك الإحساس للأشياء وهو يترك للمهتمين بالمسائل المنطقية بحث تفاصيلها في تدقيق .

وهكذا فإن الجدل جزء من الفلسفة وهو أهم أجزائها ولكن للفلسفة أجزاء أخرى فهي تدرس الطبيعة بمعرفة الجدل وعلى الرغم من أن علم الحساب والفنون الأخرى تستخدم الجدل إلا أن علم الطبيعة هو أقرب منها إليه وتستخدمه أكثر منها كذلك فإن الفلسفة تدرس الأخلاق بالاعتماد أيضاً على الجدل ، وتضيف عليه العادات الحسنة والتدريبات التي تنتج تلك العادات أما العادات العقلية فإنها تستمد طبيعتها الخاصة من ذلك الأصل الجدلي وعلى الرغم من أنها تلتصق بالمادة إلا أنها تحتفظ بكثير من خصائص الجدل . . .

وتساءل هل من الممكن أن توجد الفضائل الدنيا دون الجدل والحكمة الفلسفية؟ نعم بغير شك ولكنها تكون حينئذ ناقصة ومعوجة ومن جهة أخرى هل من الممكن أن يصير المرء حكيماً وجدلياً بدون تلك الفضائل؟ كلا ، هذا غير ممكن لأنها تنمو قبل الحكمة أو في نفس الوقت معها . . .

١٦١ - أفلوطين في الجمال

(الفصل السادس من التاسوعة الأولى):

١ - يوجد الجمال في النظر على الأخضر وهو يوجد أيضاً في السمع وفي تركيب العبارات وفي الموسيقى من كل نوع لأن الايقاعات حميلة وهناك أيضاً إذا صعدنا من الإحساسات إلى ميدان أعلى هناك اهتمامات وأعمال وحالات حميلة كما أن هناك جمال العلوم والفضائل .

هل هناك جمال سابق على ذلك الجمال؟ هذا ما سوف نحلده مناقشتنا للموضوع
فما الذي يجعل النظر يدرك الجمال في الأحسام وما الذي يجعل السمع يدرك الجمال في
الأصوات؟ ولم كان كل ما يتعلق مباشرة بالنفس جميلاً؟ وهل كل الأشياء الجميلة جميلة
نفس النوع من الجمال؟ أم أن جمال الأجسام مختلف عن الجمال الذي في الموجودات
الأخرى وما هي أنواع الجمال تلك أو ما هو الجمال؟ إن بعض الموجودات مثل الأحسام
جميلة ولكن ليس بحسب جوهرها ذاته بل بالمشاركة.

وهناك موجودات أخرى جميلة في ذاتها وبحسب طبيعتها مثل الفضيلة. فمن الظاهر
أن نفس الأجسام تكون حيناً جميلة وحيناً بغير جمال كما لو أن وجود الجسم مختلف عن
وجود الجمال. فما هو ذلك الجمال الحاضر في الأجسام؟ هذا هو أول ما ينبغي أن يكون
موضوعاً للبحث. فما الذي يحول أنظار المشاهدين ويجذبها ويجعلهم يحسّون بالبهجة
أثناء النظر؟ إذا نحن اكتشفنا جمال الأجسام هذا، فربما استطعنا أن نستخدمه كأنه سلم
لتأمل ألوان الجمال الأخرى.

يتفق كل الناس على التفرّب، على أن الجمال المحسوس هو تناسب بين الأجزاء
بعضها البعض وبينها وبين الكل الذي تنتمي إليه. إن الجمال في الموجودات وفي كل
شيء هو في تناسبها وفي احترامها للحد والمعيار. وفي نظر من يرى هذا فإن الكائن
الجميل لن يكون بسيطاً، بل سيكون بالضرورة كائناً مركباً وحسب كذلك فإن كل هذا
الكائن سيكون جميلاً. كما أن أجزائه لن يكون كل منها جميلاً بذاته بل سيكون جميلاً
بتداخله ليكون الكل الذي تتكون منه الأجزاء جميلاً ولكن إذا كان الكل جميلاً أفلا يكون
ضرورياً أن أجزائه جميلة هي الأخرى؟ فالمقطوع به أن الشيء الجميل لا يتكون من
أجزاء قبيحة وكل ما يحتويه هو جميل.

كذلك وبحسب ذلك الرأي فإن الألوان الجميلة كضوء الشمس ستكون خارج
الجمال لأنها بسيطة غير مركبة ولأنها لا تشهد جمالها من تناسب الأجزاء وكيف سيكون
الذهب جميلاً إذا أخذنا بذلك الرأي؟ وما الذي سيجعل البرق في الليل جميلاً؟ وكذلك
الحال من الأصوات فلن يكون هناك جمال للصوت البسيط غير المركب ومع ذلك فيعلم
أن تكون الأصوات التي هي أحراء لكل جميل يغلب أن يكون كل منها جميلاً على حدة
وحيث يرى نفس الوجه الذي يحتفظ بنفس التنااسات فلا يراه حيناً قبيحاً وحيناً جميلاً
ليس لما أن يقول إذاً إن الجمال الذي في تلك التنااسات هو شيء مختلف عنها وإن
الوجه المتناسب جميل بشيء يختلف عن ذلك التنااس؟.

وإذا انتقلنا الآن إلى الاهتمامات الجميلة والخطب الحميلة فإن العجز يريد أن يرى في التماس علة هذا الجمال هو الآخر، فكيف سيحدد التماس في الاهتمامات الجميلة وفي القوانين وفي المعارف وفي العلوم؟ يقولون إن الطريقات الهندسية تناسب وتتناظر مع بعضها البعض، فما معنى هذا؟ هل معناه أنها تتفق مع بعضها البعض وتتوافق؟ ولكن هناك إتماماً وتوافقاً عند الشرير فقلوه. إن الاعتدال بلاهة، هو على اتفاق مع قول آخر: إن العدالة سذاجة كريهة. فبين القولين هناك تقابل وتوافق. وللتنظر في الفصيلة التي هي جمال للنفس والتي هي جمال بحق.

وبمعنى أكثر حذقة من أنواع الجمال التي كنا نتحدث عنها: بأي معنى سيكون في الفصيلة أجزاء متناظرة ومتناسبة؟ كلا، لا يوجد في الفصيلة أجزاء متناظرة، على طريقة تناظر الأحجام أو الأعداد وذلك مهما يكن صحيحاً القول بأن النفس فيها أجزاء متمدة لأن السؤال هو: ما هي العلاقة التي توضع فيها تركيبة الأجزاء التي تتكون منها النفس أو النظريات العلمية أو خليطها؟ وفيهم يقوم جمال العقل الذي هو كائن منفصل؟.

٢ - فلنعد إذاً إلى البداية ولنبدأ بتحديد طبيعة الجمال الذي في الأجسام. إنه كيفية تصبح محسوسة منذ أول انطباع والذي يحكم به هو ذكاء النفس، فهي التي ندرك ذلك الجمال وهي التي تتلقاه، وهي التي تتوافق معه على نحو ما. أما حين يأتي إلى النفس انطباع بالقبح، فإنها تهتاج وهي ترفضه وتدفعه عنها باعتباره أمراً غير متناسق وغريب عليها.

فنحن نقول إذاً إن النفس باعتبار هي ما هي وإنها قريبة كل القرب من الجوهر الحقيقي الذي هو أعلى منها. نقول إن النفس تبتهج حين تكون في حضرة الموجودات التي من نوعها أو في حضرة آثار تلك الموجودات. وهي تدهش حين تراها ثم تأخذها إلى ذاتها وتذكر ما كانت عليه وما يمتشي إليها.

فما هو وجه الشبه إذاً بين الجمال الذي يمتشي إلى العالم العلوي والجمال الذي من هنا؟ إن كان هناك شبه فيسكونان متشابهين ولكن كيف يكون هذا وذلك معاً جمالاً؟ إننا نجيب على ذلك بأن السبب هو أنهما يشاركان في مثال فكل شيء حال من الصورة ويكون مهياً لاستقبال صورة ومثال يبقى قبيحاً وغريباً عن العقل الإلهي طالما أنه لم يشارك لا في عقل ولا في صورة وهذا هو القبح المطلق وقبيح أيضاً كل ما لا تسيطر عليه صورة ولا يسيطر عليه عقل لأن مادته لم تقل تماماً تشكيلها بحسب المثال. وهكذا فإن المثال

يقترّب وهو الذي ينظم الأجزاء المتعددة التي تكون موجوداً ما بأن يجعلها تتداخل في بعضها البعض، لجعلها تصير كلاً متواصلاً ويخلق بهذا الوحدة فيها بأن يجعل تلك الأجزاء تتوافق فيما بينها لأن المثال نفسه واحد ولأن الموجود غير المشكل ينبغي أن يكون واحداً بقدر استطاعة شيء مكون من أجزاء أن يكون واحداً.

وهكذا فإن الجمال يسكن في ذلك الموجود حين يتصف بصفة الوحدة ويتقل الجمال إلى كل أجزائه وإليه ككل. ولكن حين يدخل الجمال على موجود واحد ومتجانس فإنه يعطي نفس الجمال للكل أيضاً فكان هناك قوة طبيعية تسلك في فعلها كما يسلك الفن وهي تهب الجمال في الحالة الأولى لمنزل بأسره ولأجزائه. وتهب في الحالة الثانية لحجر واحد. وهكذا فإن جمال الجسم مصدره هو الاشتراك في عقل يأتي من لدن الآلهة.

٣ - لهذا الجمال ملكة في النفس تقابله وهي التي تعرف عليه وهذه الملكة هي الأقدر على الحكم على ما يتعلق بها حتى ولو شاركت باقي قوى النفس في إصدار الحكم. وربما تصدر النفس حكماً هي الأخرى لأنها تتوافق مع الفكرة أو المثال الذي فيها والذي تستخدمه استخداماً للمسطرة التي بها نحكم بها على مدى استقامة الخطوط. ولكن كيف يخلق الجمال الجسمي مع جمال هو سابق على الجسم؟ إن الأمر هنا كالمهندس الذي وافق بين المنزل الفعلي والفكرة الداخلية عن المنزل ويحكم بأن ذلك المنزل جميل. فالواقع أننا إذا غطينا النظر عن الأحجار فإن الوجود الخارجي للمنزل ما هو إلا الفكرة الداخلية عنه وقد انقسمت بحسب الكميات الخارجية للمادة وهي التي تظهر كيانها الموحد الذي لا ينقسم في تلك الهيئة المتعددة.

وعلى هذا فحين يدرك المرء في الأجسام فكرة أو مثلاً هو الذي يحكم الطبيعة غير المشكّلة والمعارضة للمثال ويسطر عليها وحين يدرك صورة تبلور وتتميز حين تخضع لنفسها صوراً أخرى هنا يدرك المرء دفعة واحدة التعدد المتنوع من ناحية ثم يرجعه إلى الوحدة الداخلية التي لا تنقسم من جهة أخرى أي أننا نضفي عليه الانساق والتوافق والترابط الداخلي مع تلك الوحدة الداخلية كذلك الحال أيضاً حين يدرك الرجل الخير رقة شاب على أنها أثر للفصيلة يتوافق مع الفصيلة الحقة الداخلية.

أما جمال اللون السيطر الحاصل فإنه يأتي من صورة تسيطر على عموماً المادة ومن حصور ضوء عبر جسمي هو عقل وفكرة ويتج عن هذا أن من بين كل الأجسام محد أن

النار جميلة في ذاتها^(١) وهي تصل بين كل العاصر الأخرى إلى مرتبة الفكرة والمثال لأنها أعلى من كل العناصر من حيث مكانها، وأكثر حفة من كل الأحكام لأنها تقترب من الكائنات اللاحمية وهي متعردة ولا تستقبل في ذاتها العناصر الأخرى بينما تستقبلها العناصر الأخرى حيث إن تلك العناصر يمكن أن تسحب بينما لا يمكن للنار أن تبرد السارحتى التي تحور من البداية كل الألوان وبها تستقبل الأشياء الأخرى الصورة واللون والنار تضيء وتلمع لأنها فكرة. أما الأشياء الأدنى منها والتي تتوارى بسبب تألق نورها فإنها لا تعود جميلة لأنها لا تشارك في فكرة اللون الكلية.

إن الانسجامات الموسيقية غير المدركة بالحواس هي التي تصنع الانسجامات المحسوسة وعن طريق تلك الانسجامات الأولى تصبح النفس قادرة على إدراك جمال الانسجامات المحسوسة بفضل الوحدة والذاتية التي تدخلها على موضوع مختلف عنها ويتج عن ذلك أن التاليفات المحسوسة تقاس بالأعداد التي تكون في نسب معينة غير متروكة للمصادفة بل في نسب خاضعة لفعل الصورة التي تقوم بالشكل وتتحكم فيه وحدها.

لقد تحدثت فيما سبق بما فيه الكفاية عن ألوان الجمال الحسي وعن الخيالات والظلال التي كأنها تهرب لتأتي إلى المادة فتدخل عليها النظام والتي قد يصيبها مظهرها بالارتعاج.

٤ - أما ألوان الجمال الأعلى التي لا يستطيع الحس أن يدركها أي تلك التي تراها النفس والتي تحكم بشأنها دون أن تلجأ إلى الحواس فإنه ينبغي علينا أن نرتفع بنظرنا إلى أعلى وأن نتأملها بمهملين لوسيلة الإحساس الذي ينبغي أن يبقى في أسفل.

لا يمكن للمرء أن يحكم على الجمال المحسوس بغير أن يدرك الأشياء الجميلة بالنظر ويعتبرها جميلة كما يحدث عندما يولد شخص فاقداً للبصر مثلاً كذلك الحال مع الحكم على جمال الاهتمامات حيث لا يمكن ذلك إلا بأن يتلقى المرء ذلك الجمال في محبة وتعاطف هو وجمال العلوم وغير ذلك مما شابه فلا يسكن إدراك جمالها إلا إذا أدرك المرء كم هو جميل وجه العدل والاعتدال وإلا إذا أدرك أن لا نعم الصباح ولا نجم المساء جميلان بمثل ذلك الجمال

(١) لاحظ أهمية النار عند الروائيين

إن المرء يدرك جمال الاهتمامات والعلوم والفصائل وغيرها مما شابه حين تكون له نفس قادرة على التأمل وحين يراها المرء بحس بالبهجة وبحس أيضاً باندعاش وارتباج أعلى في درجته من ذلك الذي أحس به في المستوى الأدنى (مستوى الجمال المحسوس) لأنه في هذه الحالة يكون بإزاء حقائق هذه الانفعالات هي التي ينبغي أن تظهر حين يكون المرء أمام الجمال: الدهول والدهشة الممتزجة بالبهجة والرعدة والحب والارتباج وكلها يكون مصحوباً باللذة.

ولكن من الممكن أن يحس المرء بهذه الانفعالات والنفس تحس بها بالفعل حتى بإزاء الأشياء غير المرئية. ويمكن القول إن كل نفس تحس بها ولكن على الأخص النفس المفرمة. وهكذا الحال أيضاً مع جمال الأجسام: فالكل يدركها بالحس ولكن لا يحس الجميع بنفس التأثير الحاد وأعظم من يحس به هم من يسمون أهل الحب.

٥ - لذلك ينبغي أن نتساءل أيضاً عن فعل الحب فيما يخص الأشياء غير المحسوسة. ماذا تحس به بإزاء تلك الاهتمامات الجميلة التي تحدثنا عنها مثل الطابع الجميلة والأخلاق المعتدلة وبصفة عامة الأفعال والسيول الفاضلة وجمال النفس؟ وماذا تحس حين تدركون بأنفسكم جمالكم الداخلي؟ وما تلك النشوة وذلك الانفعال وتلك الرغبة في أن تكونوا مع أنفسكم بأن تتجمعوا في فوائكم وخارجين بأنفسكم عن الجسد؟ ذلك أن هذا هو ما يحس به المحبون الحقيقيون وما الذي يجعلهم يحسّون هذا الإحساس؟ إنه ليس بمناسبة شكل من الأشكال ولا لون من الألوان ولا كم من الكميات ولكن بمناسبة النفس التي هي بغير لون وحيث يلمع بغير لمعان محسوس بريق الاعتدال والفصائل الأخرى إنكم تحسّون بذلك حين تدركون في أنفسكم أو حين تتأملون في غيركم عظمة النفس أو انتظام طبع أو نقاء العادات أو الشجاعة على وجه ثابت أو الوفاق والزانة وذلك الاحترام للذات الذي ينتشر في نفس مطمئنة هادئة لا تعرف الاضطراب وخاصة بريق الذكاء الذي هو من جوهر إلهي.

إذا قلنا إن ميل إلى كل هذه الأشياء ونحبها فأي معنى نقول إنها جميلة؟ لأنها جميلة بالفعل وأي شخص يدركها سيفر أنها حقائق حقيقة ولكن ما هي تلك الحقائق؟ إنها جميلة بالطبع ولكن العقل يرغب في أن يعرف فوق ذلك ما هي حتى تجعل النفس مفرمة بها. فماذا يلمع إذاً فوق كل العضائل وكأنه نور؟ وهل نريد أن نطرق في أصدائها أي في قائع النفس حتى نعرفها بما ليست هي ؟

في الواقع أنه ربما كان مفيداً للبحث الذي نقوم به أن نعرف ما هو الضح وكيف يظهر ولغرض أن هناك نفساً قبيحة غير معتدلة وظالمة، أنها ستكون مليئة بالعديد من الشهوات وبأعظم الاضطرابات وستكون خائفة عن حبس، حسودة عن صغار وهي قد تحس التعكير ولكنها لا تفكر إلا في موضوعات فانية وواطئة. وهي منحرفة دائماً مائلة أبداً إلى اللذات الدسمة وتحس من حياة الأهواء الحسدية فلا تحد لذتها إلا في الفجح.

والآن نقول إن هذا الفجح ذاته جاء إلى النفس وكأنه شر اكتسبه وهو يذنبها ويجعلها غير طاهرة ويخلط بها شروراً عظيمة؟ وهكذا تفقد حياة النفس وإحساساتها طهارتها حتى لتتم النفس حياة غامضة بسبب اختلاطها بالشر، حياة تختلط في جزء منها بالموت ولا تصبح قادرة على رؤية ما ينبغي للنفس أن ترى ولا يعود مسموحاً لها أن تبقي في ذاتها لأنها تنجذب دوماً نحو العالم الخارجي الساطع الغامض وهكذا تصبح النفس دسمة محمولة من كل جانب نحو الأشياء المحسوسة ومحتوية لكثير من العناصر الجسمية ولكثير من المادة ومستقلة بصورة مختلفة عنها فتصبح مختلفة عن طبيعتها بسبب هذا الاختلاط مع الأدنى ومثلها كمثال رجل مغموس في وحل مستنقع لا يستطيع أن يستطیع أن يظهر ما لديه من جمال وكان الرائي لا يرى فيه غير الوحل الذي يغطيه وهكذا يكون الفجح قد أتى عليه نتيجة لإضافة عنصر خارجي وإذا أراد أن يعود جميلاً فإن عليه أن يذل جهده في الاعتزال وفي تنظيف نفسه ليعود إلى ما كان عليه.

فنحن محقّقون إذاً في أن نقول إن فجح النفس يأتي من اختلاطها ومن اتحادها ومن ميلها نحو الجسد ونحو المادة. إن الفجح للنفس هو ألا تكون نظيفة ولا خالصة كما هو الحال مع الذهب: فهو يختلط بالتراب فإذا ما أزيل التراب بقي الذهب وهو جميل حين يعزل عن المواد الأخرى وحين يكون وحيداً مع ذاته وهكذا النفس، حين تنعزل عن الشهوات التي تأتيها من الجسد حينما تكون متحدة معه اتحاداً قوياً وحين تتحرر من الأهواء الأخرى وحين تتطهر مما يتعلق بها حين تتجسد في مادة وحين تبقى وحدها عند ذلك تنزع عن نفسها كل الفجح الذي يأتيها من طبيعة مختلفة عن طبيعتها.

٦ - . . . وحين تتطهر النفس فإنها تصبح صورة وعقلاً تصبح غير جسمية وكانت دعياً إن النفس تسمى بكلها إلى الإلهي والعالم الإلهي هو منبع الجمال ومنه تصدر كل الأشياء التي من ذلك النوع وهكذا نقدر رجوع النفس إلى طبيعة العقل يكون مقدار جمالها والذكاء وما يلحق به هو للنفس جمال من ذاتها وليس عريئاً عنها، لأن النفس

تكون عندئذ معزولة بالفعل عن الماديات. لهذا يقال عن حق أن حير النفس وحمالها يقومان في أن تتشبه بالإله لأن من الإله يخرج الحمال وكل ما يكون محال الحقيقة.

والجمال حقيقة فعلية والقبح طبيعة مختلفة عن تلك الحقيقة ونفس الشيء هو في الأصل قبيح وسيء كذلك فإن نفس الشيء يكون حسناً وجميلاً أو أمه هو الحير والجمال وهكذا فإن نفس البحث هو الذي يعرف الجمال والخير والقبح والشر فينفي أن ندا بالإقرار أن الجمال هو الخير أيضاً ومن ذلك الخير يستخرج الذكاء جماله مباشرة والنفس جميلة بالذكاء وأما ألوان الجمال الأخرى مثل الأفعال والاهتمامات فإنها تأتي من أن النفس تطيع عليها صورتها. والنفس هي أيضاً التي تصنع ما يسمى بالجسد وحيث إنها كائن إلهي وكانها جزء من الجمال فإنها تجعل كل ما تمسه وكل ما تسيطر عليه جميلاً بقدر ما يكون ممكناً لتلك الأشياء أن تشارك في الجمال.

٧ - ينبغي إذاً أن نحدد درجة أخرى نحو الخير الذي إليه تتجه كل النفوس. وسيعرف من رأى الخير معنى قولي إنه جميل. فمن حيث هو خير فإنه موضوع للرغبة والرغبة تتجه إليه. ولكن يستطيع الحصول عليه من يصعدون إلى العالم العلوي وحدهم والذين يتجهون إليها ويترهبون عنهم أردبتهم الذين ارتدوها في نزولهم كمثل من يصعد إلى قدس أقداس المعابد، فعليهم أن يتطهروا وأن يتركوا ملابسهم القديمة وأن يصعدوا مازعين أردبتهم وهكذا حين ينتazolون في صعودهم ذاك عن كل ما خرب عن الإله فإنهم يدركون كل في نفسه وحيداً مع نفسه في عزلتها وبساطتها ونقاؤها، الموجود الذي يعتمد عليه كل شيء والذي تتجه إليه كل الأنظار والذي منه يستمد الوجود والحياة والفكر لأنه علة الحياة والعقل والوجود

٨ - فما نوع هذه الرؤية؟ وما أداتها؟ وكيف سيري المرء هذا الجمال الواسع الذي يوجد بمعنى ما في داخل الهيكل ولكنه لا يتقدم إلى خارجها ليدركه العامة؟ ألا فليذهب من يستطيع القيام بتلك الرؤية وليتبع طريقها في قلب داخلية وليهجر الرؤية بالمعبر وليبتعد بهائياً عن نالقات الأجساد التي كانت تبهره من قل فإذا كما يرى الجمال في المحسوسات إلا أن علياً ألا يحري إليها بل تعرف أنها ليست إلا نسج وآثار وظلال. إنما ينبغي علياً أن يهرب ناحية ذلك الحمال الذي هي مه مجرد صور وسبح وإذا ما نحن حرينا إلى تلك الحمالات الحسية لنمسك بها وكأنها حقيقة لكنا كذلك الرجل الذي أراد الإمساك بصورته الجميلة على صفحة الماء (كما تقول الأسطورة) فلما انغمر.

١٦٢ - الفلسفة الجمالية

ستعرض في هذا الموضوع لتطبيق نتائج أفلاطون في الأفكار في ميدان النظرية الجمالية إن ما يهم الفلسفة الجمالية هو الإحاطة عن مثل هذه الأسئلة «ماذا يعني بلطف الجمال؟ ثم هل هناك مقياس أو مستوى مرجع إليه في تقدير مرابا الأعمال الفنية ومقارنة بعضها بالآخر؟ وأي دور يلعبه العقل في تقدير الجمال؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الجمال تعبيراً للعقل أو نتاجاً من خلفه أو صفة من صفاته؟» نوافع أنه ليس من الممكن في فصل واحد أن نجيب على كل من هذه الأسئلة إجابة كافية، يضاف إلى هذا علالت لهذه الأسئلة سيتحدد بالاعتبارات التي دعنا لأن نتبع هذا الطريق وأهمها أن نصور ونطبق الرأي الميتافيزيقي الذي سبق شرحه.

النظرية الأفلاطونية في الفن

١٦٣ - رأي أفلاطون في الجمال

شرح أفلاطون في إحدى محاوراته «المأذبة»: رحلة النفس سعياً وراء الجمال وهنا نرى المثبتة ديوتيميا، تعلم سقراط الطرق الواجب اتباعها بالنسبة لأولئك الذين يريدون أن يعرفوا الجمال.

يبدأ الإنسان بتقدير الجمال المائل في جسم أو شكل معين ثم ينتقل إلى مرحلة فيها يقدر عدداً من الأجسام الجميلة وهو فهنا يدرك أن الجمال في أحدها هو نفس الجمال المائل في غيره. أما المرحلة التالية فهي تقدير الجمال المجرد أي جمال القوانين والنظم.

ولكنه في كل هذه المراحل لم يصل بعد إلى معرفة مثال الجمال إذ لا بد للمرء أن يثابر حتى يصل إلى إمكان دراسة الجمال المجرد في المرحلة الثالثة فإذا قرأنا الكتاب السابع من جمهورية أفلاطون وحدها أن الطريقة التي يمكن للإنسان أن يقترب بها من المعرفة الحقيقية للمثال هي الدراسة المستمرة المضنية لذلك القسم من المعرفة الذي هو أبعاد ما يكون عن ميدان الوهم ومعني به دراسة العلوم الدقيقة التي تتناول القياس والوزن والعدد وتسمى نظريات الأعداد والهندسة والأجسام الصلبة والعلك، ولعل عدم تدرب العنان على دراسة هذه العلوم الدقيقة هو الذي إذ لا بد أن يتوأم المرء على دراسة طويلة لهذه العلوم حتى يتهيأ له الإدراك المعاجيء للمثال وهذا هو ما نقرأه في المأذبة إذ يشرح

أفلاطون الرؤيا في لغة المنصوف وأحيراً تنكشف له الرؤيا مثله في علم واحد هو علم الجمال المائل في كل شيء وهي الرسالة السابعة يقول أفلاطون أن معرفة المثل لا يمكن أن نصوغها في كلمات كما هو الحال في الأنواع الأخرى من التعلم ولكن الأمر يحدث فجأة وبعد دراسة طويلة وسعي حاد إذ أن النور الذي يمكن أن نعرف به هذه المثل يبرغ نغمة في النفس الإنسانية كما يقفز لسان من اللهب وسط النار واداً عهدا الإدراك النهائي هو إلهام أو وميض يشبه ذلك الذي يقول به المنصوفون وهو في هذا بعينه كل البعد عن العمليات المنطقية والرياضية التي تصاحب التفكير والدراسة اللذين سبقا الوصول إلى هذه الرؤيا ولو أن الرؤيا بطبيعة الحال تعقب عملية التفكير الموصلة إليها ولكنها في ذاتها فريدة ومتميزة كما أنها تتضمن عنصري المفاجأة والانفصال عن نفسها. وهنا - كما يقول أفلاطون - يمكننا أن نرى أن كل الأشياء الجميلة الأخرى جميلة ما دامت تشترك في هذا الكائن الحق الذي يدعوه الجمال ثم هو يقول أيضاً في كتابه وفيدروس إن مثال الجمال يختلف عن غيره من المثل في ظهوره في هذا العالم في صورته الفعلية. إن المرء لا يستطيع أن يصل في هذه الحياة إلى الحكمة المطلقة أو إلى العدل المطلق ولكنه يستطيع أن يدرك الجمال المطلق. وهنا يعود أفلاطون إلى مبدأ التذكر لشرح كيف أن النفس عندما تعرف الجمال على الأرض إنما تتعرف وتسترجع ذلك الذي كان معروفاً لها قبل أن تسكن الجسد.

١٦٤ - الدراسة النفسية لعملية التكوين أو الخلق

إن النظرية النفسية الحديثة تعزز رأي أفلاطون في عملية التقدير الجمالي وعلى الأخص فيما يتعلق باعتبارها لمرحلتين متميزتين. الأولى: مرحلة الجهد العقلي المتصل، والثانية: مرحلة وميض الإدراك الإلهامي المترتب على المرحلة الأولى. وهما يشبهان إلى حد كبير ما يؤكد أفلاطون في الجمهورية ولعلنا لو عرضنا بشكل مختصر ما تقوله النظريات النفسية الحديثة في هذا الموضع لكان هذا مفيداً لهم رأي أفلاطون

وسنعتبر هنا كتاب الأستاذ حراهم والاس «عن التفكير» حيث يلخص الكاتب المعلومات التي وصل إليها علم النفس فيما يتعلق بالعمليات التي تدخل في خلق وتوليد الأفكار الجديدة في الميدان العقلي وفي وحي الابتكار وفي عالم الفن. ويذهب والاس في تلخيصه إلى أن أفلاطون إذ يمر أربع مراحل في العملية التي تؤدي إلى تكوين نعيم جديد أو اكتشاف نظرية جديدة أو تصميم اختراع جديد أو خلق قطعة فنية

مبتكرة والمرحلة الأولى يسميها الإعداد وفيها يحث الفرد مشكلة معينة من مختلف جوانبها
والثانية مرحلة التفريغ وفيها لا يقوم المرء بتفكير شعوري متعلق بالمشكلة أو بالقطعة الفنية
التي يهتم بها المفكر أو الصان والثالثة تختص بظهور «العكرة السعيدة» إلى جانب أحداث
معية تصاحب هذا الظهور وتسمى مرحلة الكشف والرابعة تتضمن نميد وتطبيق العكرة
سواء في ميدان الفكر أو الفن وتسمى مرحلة التحقيق

ونرى المؤلف يهتم اهتماماً خاصاً بمرحلة التفريغ باعتبارها مهددة لظهور المرحلة
التي يسميها مرحلة الكشف وهو يحدثنا عن كثير من العباقرة الذين قدموا أعظم إنتاجهم
بعد فترة من الركود. ولكن هذه الفترة لا بد أن تسبقها مرحلة من التفكير العميق يشغل
خلالها الفكر إلى أقصى حد. ويمكننا أن نقول - مستخدمين في هذا لغة علم النفس
الحديث - إن الشعور خلال فترة الإعداد يحيط بالمشكلة ويجمع المعلومات المتصلة بها
وينحس منافع مختلفة قد توصل إلى حل ويعقب هذه الفترة مرحلة هدوء وراحة تنتقل
خلالها المشكلة والمعلومات المتصلة بها إلى ميدان اللاشعور. والواقع أنه لكي ينسحب
للاشعور أن يعمل بطريقة فعالة لا بد ألا يشغل الشعور بهذه المشكلة على قدر الإمكان.
وهنا يقوم اللاشعور بإيجاد الحل الذي يظهر بدوره عندما يحين الوقت في الشعور على
هيئة الفكرة السعيدة التي يعمل لها العالم أو الفنان.

وهنا نجد أن النتيجة التي يصل إليها والاس تشب رأي أفلاطون ذلك لأن والاس
وأفلاطون يهتمان ببيان حقيقة هامة هي أن الفكرة السعيدة التي تعقب فترة التفكير العميق
تنتمي إلى طبقة تختلف كل الاختلاف عن التفكير نفسه فهي أسرع من التفكير وبالرغم من
أن التفكير يفقد إليها إلا أنها لا تتم بالضرورة عن طريق التفكير وبمعنى آخر أنه لا بد في
ميدان العلم أن تأتي مرحلة ثالثة مترتبة على ما سبق هي عملية التحقيق.

١٦٥ - عرض النظرية الموضوعية في الجمال

ولكن في حين نجد أن أفلاطون يقوم بدور هام في الإضافة إلى معرفتنا بطبيعة
الحررة الجمالية نلاحظ أن ما يميز نظريته في الفن هو إصراره على أن هذه الحررة الجمالية
سواء أكانت تهدف للحلق والابتكار أو للمجرد التقدير الجمالي هي في حوزها عملية
اكتشاف فهو يؤكد أن هناك شكلاً للجمال وأنه إذا اتبعا تدريباً مناسباً أمكننا أن نصل إلى
معرفة هذا الشكل كما يمكننا أن نعبد عرص صور للأشياء التي سبق للإنسان معرفتها

ممثلة في الصوت أو اللون أو المحر، وإدأ الفروق في الأحكام الجمالية ليست فروقاً داتية بحتة، أي مجرد فروق في الدوق بل هي فروق في المعرفة فالمعرفة الفنية لدى البعض قد تكون أصدق منها لدى آخري كما يمكن القطع بأن بعض المعرفة يعتبر خطأ وهذا الرأي هو الذي يوصلنا إلى الإصطلاح الحديث موضوعية الجمال

١٦٦ - الذاتية والموضوعية

إن معظم المناقشات الفلسفية عن الموضوعات الجمالية تدور حول فكرة الأحكام التي تصدرها عن الجمال وعما إذا كانت ذاتية بحتة أو أن من الممكن على الأقل أن تكون موضوعية. حتى ولو كان هذا نادراً. ومن الجدير بالملاحظة في هذا السيل أن معظم الفلاسفة في العصر الحديث يبدو أن لديهم ميلاً فطرياً للرأي الذاتي.

ولعل ما يضيف إلى صعوبة المشكلة أن لفظي ذاتي وموضوعي ليس وفقاً على الفلاسفة بل يستعملها كثرة من الناس بحيث أصبحنا نجد أن لكل معاني عدة وحيث أن أولئك الذين يشتركون في مساجلات عن النواحي الفنية لا يستعملون هذه الألفاظ بحيث تحمل نفس المعاني أصبح من السهل أن تتعدد المعاني أو تضع معالم الفكرة في قبض من الكلمات المتشابهة. فإذا اتفقنا على أن من الممكن أن يكون هناك خطأ واضح يفصل طرفي المناقشة أساسه اختلاف الرأي فإن من النادر أن يكون هذا الاختلاف في الرأي واضحاً في الأذهان ولعل من الأنسب في هذه الحالة نبدأ البحث بتجديد معنى لفظي ذاتي وموضوعي بحيث يمكن في استعمالهما أن يحملنا قدرأ من الدقة.

يمكن أن نعرف الحكم الذاتي بأنه حكم يصحبه تعديل في خبرة الشخص الذي يصدره تعديلاً يتخذ وجهه معينة - ويعني آخر - أن هناك شيئاً يحدث في الشخص ذاته أو يحدث له. أما الحكم الموضوعي فنعرفه بأنه الحكم الذي فيه يتميز العالم الخارج عن الشخص الذي يقدم الحكم بصفة معينة وقد يكون من المشكوك فيه وجود أحكام موضوعية بالمعنى الذي ذهبنا إليه ولكن إذا وجدت هذه الأحكام فإن معناها بالنسبة لنا هو أن العالم يعطي خصائص معينة ويتميز بكذا وكذا من الصفات.

١٦٧ - أمثلة للأحكام الذاتية

يميل البعض للاعتقاد بأن بعض الأحكام داتية والآخرى موضوعية فإذا حكم من

على فاكهة ما بأنها مريرة الطعم وقال ص إنها لديدة كان تعليق معظم الناس أن ما يشاوله ص وص بالحكم ليس هي الحقيقة صفة تميز هذه الفاكهة وأن كلاً منهما أن يذكر الآثار الناتجة من اتصال هذه الفاكهة بأسجة اللسان. ولما كانت هذه الأسجة تختلف من شخص لأخر فإن الآثار التي تحدث عن تدوق الفاكهة تختلف هي الأخرى ويتج عن هذا طبيعة الحال اختلاف في صغات الحرات لدى كل من الشخصين وإذا فالحكم الذي أصدره أولهما مشيراً إلى مراة الفاكهة ليس مناقضاً هي الحقيقة لذلك الذي أصدره الثاني مؤكداً حلاوتها لأن كلاً من الحكمين يتحدث عن شيء يختلف عن ذلك الذي يتناوله الآخر. وإذا طبقنا هذين الحكمين على التعريف الذي حددناه منذ قليل وجدنا أنهما ذاتيان ومثل هذا يمكن أن يقال عن عبارتي «إن لون البحر الآن أزرق» وإن لونه الآن أخضر» إن معظم الناس يقولون في هذه الحالة ولو أنهم قد يختلفون في مدى الاقتناع أن الحكمين شخصيان أو ذاتيان لأن ما يشران إليه ليس صفة معينة أي الزرقة أو الخضرة التي تميز البحر بل المؤثرات التي تنتج عن البحر أو إذا أردنا أن نحدد من الوجهة العلمية كلامنا قلنا إنها الموجات الضوئية المنبثقة من المكان الذي فيه البحر والتي تنطبع على شبكتي العين للشخصين اللذين يصدران الحكم وهذه المؤثرات معقدة تشترك فيها ظروف الضوء والمواقف والأوضاع التي يتخذها الملاحظان والخواص المختلفة للشبكة والجهاز العام للأبصار لدى كل منهما، بل إن أحدهما قد يكون مصاباً بعمى اللون وبذا يظهر لون البحر مختلفاً بالنسبة له عنه للشخص العادي ونظراً لأن هذه الظروف الجسمانية والفسيولوجية المتشابهة تختلف من ص إلى ص فلا بد أن يتبعها اختلاف في خبرات الأشخاص الذين يقومون بالحكم.

ولقد قلت إن مدى الاقتناع في هذه الحالة قد يكون أقل منه في حالة الخبرات المتصلة بأسجة اللسان لأن هناك ميلاً نحو الاعتقاد بأن لون الأشياء ينسب إلى هذه الأشياء فعلاً انتماء ليس موجوداً في حالة مذاق الأشياء. ولعل معظم الذين عرفوا شيئاً من الأفكار المثالية قد يميلون إلى إنكار الرأي القائل إن اللون شيء موجود معلاً في الأحسام ومن هنا يعتبرون الحكمين السابقين «البحر أزرق، البحر أخضر» ذاتيين هي الحقيقة إن لم يكونا كذلك في الشكل وسمى آخر يقررون أن الأحكام الوحيدة التي يحق لنا إصدارها عن اللون هي «إن البحر يبدو لي أزرق اللون» أو «إن الخبرة التي أحسها عند رؤيتي للبحر هي الرقة» وبالمثل فيما يختص باللون الأخضر وهي عبارات أو أحكام ذاتية في الشكل كما هي في الحقيقة.

١٦٨ - أمثلة للأحكام الموضوعية

ستقل بعد هذا إلى الطرف الثاني وهو الأحكام الموضوعية المسلّم بها وهما نتخير أمثلتنا من القوانين الرياضية ذلك أنه إذا حكم أحدهم بأن $٢ + ٣ = ٥$ أو أن $٧ \times ٧ = ٤٩$ فإنه هنا يؤكد شيئاً عن العلاقات بين الأعداد. وواضح أننا لا نترص في الظروف العادية أنه يقول «إنه تكويي يجعلني أظن أن $٢ + ٣ = ٥$ بينما قد يكون لشخص آخر الحق بمقتضى تكوينه المختلف عني أن يؤكد أن $٢ + ٣ = ٦$ أنه يعني كما نفترض نحن عادة أنه يعني أن أي شخص يظن أن $٢ + ٣ = ٦$ لا بد مخطيء وهو يصدر هذا الحكم بالنسبة لأي طالب في المدرسة يعتقد أن له الحق في أن يستفيد من العامل الذاتي الكامن في أحكام عديلة فيظن أن في إمكانه أن يقرر أن $٢ + ٣ = ٦$.

ومثل هذا يمكن أن يقال عن الأحكام التي تصدرها عن درجة حرارة الحجرة فمن المسلّم به أيضاً أنها أحكام موضوعية فإذا قلت «إن درجة حرارة هذه الحجرة هي ٧٥ درجة فهرنهايت فإن معظم الناس يرون أن هذا الحكم يحتمل أن يكون صواباً أو خطأ بشكل يختلف عن العبارة التالية. يبدو لي أن هذه الحجرة حارة أو باردة. فهذه الأخيرة ليس فيها احتمال الصواب أو الخطأ وبمعنى آخر يمكن أن نقول إن العبارة الأولى تحاول أن تقول شيئاً عن الظروف السائدة في الحجرة بينما الثانية تتصدى لذكر شيء عن رد الفعل الشخصي لدى إزاء هذه الظروف وقد يكون ما يحدث في معظم الأحوال أن الظروف النفسية أو الجسمية السائدة لدى تحدد نوع الحكم الذي سأصدره خاصاً بدرجة حرارة الغرفة. فمثلاً إذا كنت خارجاً منذ لحظات من مكان حار فإن حكمي على هذه الغرفة هو أنها أبرد مما إذا كنت خارجاً منذ لحظات من مكان بارد ولكن بالرغم من أن الظروف الذاتية قد تحدد الحكم الدقيق الذي أصدره فعلاً فهي لا تمنع الحكم من أن يكون - على الأقل من ناحية نتيجته - حكماً موضوعياً، أي حكماً يتصدى لتقرير شيء عن ظروف معينة موجودة في العالم بشكل مستقل عني وعن الحكم نفسه ويخرج معظم الناس من هذا إلى القول إنه ما دام في الإمكان أن نقيس درجة الحرارة الفعلية بالترموتر فهناك اعتبار دقيق محدد يمكن إذا أخذنا به أن نقرر أن حكماً معيناً صحيح وبدا يكون موضوعياً بينما هناك حكم آخر يتضح أنه مختلف وبدا يكون حاطئاً ولكنه أيضاً موضوعي. يضاف إلى هذا أنه يمكن القول إن أحد الحكمين أقرب إلى الصحة من الآخر إذا كان أقرب من قراءة الترمومتر وقد يحدث في بعض الأحوال أن يتداخل حكم موضوعي في آخر ذاتي أو العكس.

فإذا وقعت على قطرة بحر من تحتها القطار ونظرت إلى القضيبي اللذين يحريان من تحتي مباشرة قلت إن هذين القضيبيين متواريان فإذا سرحت البصر إلى أقصى ما أرى ظهر القضيبيان كما لو كان متلاقيين وهذا التلاقي الطاهري هو ما أعتقد أنه يسمى حداع البصر وإذا فيما ينبغي أن أصف الحكم «هذان الخطان متواريان» باعتباره حكماً موضوعياً يجب أن اعتبر الحكم بأن هذين القضيبيين يتلاقيان عند مسافة معينة ذاتياً ولكن الواقع أن القضيبيين اللذين يتناولهما الحكمان هما نفس الشيء ولا بد أن نعترض أن هناك نقطة في مكان ما على طول القضيبيين حيث يتوقف الحكم الموضوعي عن أن تكون له هذه الصفة وبعد هذه النقطة يبدأ الحكم الذاتي.

١٦٩ - النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية

إن السؤال الذي تدور حوله معظم المناقشات الفلسفية الجمالية هو ما إذا كانت الأحكام الفنية مثل هذه الصورة جميلة أو هذه السمفونية رائعة أو أن شكسبير ككاتب مسرحي أعظم من نوبل كوارث أحكاماً موضوعية أو ذاتية وبمعنى آخر هل هذه الأحكام تشير إلى صفة كامنة في القطعة الفنية أو الكاتب الذي نحكم عليه أو أنها لا تعدو أن تكون تقريراً ذاتياً أو مظهراً تعبيرياً عن الشخص الذي يحكم سواء أكانت تفصيلاً أو إعراضاً؟ وعلى أساس الفرض الأول لا بد من أن نقول إن الأعمال الفنية لها خاصية نسميها مؤقتاً الجمال وهذه صفة موجودة وجوه الصفات الأخرى كالشكل المربع إذا كانت لوحات أو حلة الصوت إذا كانت سمفونيات. وعلى أساس الفرض الثاني ليس هناك فرق في المعنى بين الحكمين الآتين «هذه لوحة جميلة» و «هذه لوحة أفضلها» فالحكمان في الحقيقة يقولان نفس الشيء بطريقتين مختلفتين ولعل من حق الرأي الذي يتقدم به رجل الشارع الذي لا يعرف شيئاً عن الفن ولكنه يعرف ما يحب أن ينال نفس الاحترام الذي نحسّه نحو أحكام الناقد المعروف. والحقيقة بعد كل هذا أن كلا من رجل الشارع والناقد لا يقول لنا شيئاً عن الصورة إطلاقاً، بل كل ما يفعله أي واحد منهما هو أن يحدثنا عن حيراته الشخصية.

١٧٠ - النظريات الجمالية الذاتية

١ - النظرية الذاتية المتطرفة :

لعل من أشهر العبارات الدالة على الاتجاه الذاتي نحو المشاكل والاعتبارات الفنية

هي تلك التي وردت في كتاب تولستوي (١٨٢٨ - ١٩١٠) «ما هو العرس والمطروح»
١٨٩٧

وأن ما ستحلصه من عرص تولستوي هو أن قيمة ما هو في سواء أكان قصيدة شعرية أو سيمفونية أو تمثالاً. يعتمد اعتماداً كلياً على تأثيره على الشخص الذي يحاول إدراك الجمال فيه فالمن بالسبب لتولستوي هو انتقال الانفعال فإذا قصر أحدهم قصة أو ألف أغنية أو لون لوحة وكان هدفه من هذا أن ينقل للآخرين الانفعال الذي شعر به كان هذا هو الفن فإذا كان الانفعال عميقاً ونبع من نظرة حية عميقة نحو العالم كان هذا هو الفن العالمي الرائع أما الفن الذي يزعم أنه يهدف إلى الجمال ولكنه لا يسعى إلى أكثر من توفير السرور أو اللذة فليس فناً مطلقاً. والواقع أن تولستوي هنا يعبر عن رأي الإنسانية منذ فجر التاريخ فيما يسمى فن البورجوازية والطبقات العالية نجد تولستوي يستخلص من تأثير الأغنيات الريفية الروسية في نقل الانفعالات إلى عدد من المسمعين أكبر من ذلك الذي يتأثر من سماع مسرحية شكسبير الخالدة «الملك لير» التي اعتقد تولستوي أنها رواية محتملة وخلق بنا في هذا الصدد أن نعرض النظرية الذاتية المنطوقة التي تنتج من هذا الرأي. إن الجمال المائل في قطعة فنية سواء أكانت شعراً أو قطعة موسيقية أو لوحة ينبغي أن يقوم على أساس واحد هو رأي غالبية الناس فيها ولكي نقرر أي قطعتين أقرب إلى الفن الرفيع لا يقتضي الأمر أكثر من عملية حسابية نعد فيها أصوات الاستحسان. ذلك لأن الجمال ليس شيئاً موضوعياً أو هو جزء كامن لا يتجزأ من القطعة الفنية بل هو صفة نلصقها بالتأثير الناتج على أولئك الذين يتصلون بهذه القطعة لمختلف الطرق. والواقع أن الجمال خبرة ذاتية ووظيفة الانتاج الفني لا تعدو إنتاج شعور بالجمال هي أولئك الذين يرون القطعة أو يسمعونها وكما يرى المثاليون أن الدفء أو الحرارة ليس صفة للنار بل هو تأثير ناتج من النار على الحواس هكذا نجد أن الجمال عند أنصار الرأي الذاتي هو تأثير ناتج من قطعة فنية على الحاسة الفنية.

أ - المعاني المتضمنة في الرأي الذاتي :

لو أوجدنا برأي تولستوي من أنه يقدر الأثر الأكبر الذي تحدثه الأعمال الريفية الروسية أي يقدر إنتاجها لشعور اللذة في عدد كبير من الناس يمكن اعتبارها فناً رفيعاً بل أرفع من مسرحية الملك لير لمجرد كون المصنفون لها أقل عدداً لو قبلنا هذا الرأي لتحتم علينا أن نقول إن العامل الذي يتأمل إحدى لوحات بوتيتشي في المتحف الاهلي ويفصل عليها

غلاماً لإحدى المحلات التي تصور بعض الساحات الحسابات قد أصدر حكماً لا يقل صواباً من الناحية الفنية عن ذلك الذي يصوره ناقد في بمصل هذه اللوحة بل إنه لا بد من القول إن هذا العامل قد أصدر حكماً أصوب لأنه لا شك أن هناك عدداً أكبر من الناس يشفقون رضى ولذة من تأمل صورة الساحات الجميلات أكبر من أولئك الذين يقدررون لوحة بوتيتشلي .

ولعل تطبيق هذا الرأي على الموسيقى يأتي بنفس النتائج فمعظم الناس في عصرنا الحاضر يفضلون دون شك موسيقى الجاز على باخ لأن ملحنى موسيقى الجاز قد أفلحوا في نقل الانفعالات لعدد من الناس أكبر من ذلك الذي يقدر موسيقى عبقرى مثل «باخ» .

وأخيراً فإن من الواجب أن نلاحظ أن هذه النتائج الأخيرة الغريبة لا يمكن الرد عليها بالمنطق ومثل هذا يمكن أن يقال عن النتائج المؤسفة على التفكير المنطقي المتصل الذي يأتيها من أنصار الرأي الذاتي المتطرف فهذه أيضاً لا يمكن للمنطق أن يفسفها . ولكن قصور المنطق عن نقدها وهدمها لا يعني أنها صواب .

ب - الاحتكام إلى الخبراء :

إن الطريقة الشائعة للرد على مذهب الذاتيين هي الاحتكام إلى الاتجاه العام لأراء الخبراء إذ يقال إن أولئك الذين لديهم دراية فنية بالموسيقى والذين درسوها طيلة حياتهم فتكونت لديهم نتيجة لذلك أذواق ناضجة والذين خلال دراستهم الطويلة للموسيقى قد استمعوا إلى موسيقى «باخ» وموسيقى الجاز مراراً كثيرة لا بد أنهم يفضلون الأولى دون تردد .

وقد يقال إن هناك اتفاقاً فعلياً في الرأي فيما يختص بقيمة جميع الأعمال الفنية الرائعة - وهنا يسوق الناس «شكسبير» و «بينهوفن» كأمثلة - وهذا الاتفاق قد يكون ضماناً كافياً لصواب الحكم في صالح موسيقى «باخ» كما قد يحتكم إلى أثر الزمن على القطعة الفنية ، فالجاز عارض قد ينتهي بانتهاء العصر الحالي بينما موسيقى «باخ» سوف تعيش أبداً .

ولكن مثل هذه الإحالة لا تحلو من صعوبة إذ لا يقتصر الأمر على وجود خلاف بين الخبراء فيما يختص بمزايا العمل الفني بل يتعداه إلى تحديد احتيار الخبراء الذين تؤخذ أقوالهم كحكم في هذا الموضوع ما هي المقومات التي على أساسها يختار الاختصاصي ؟

من الواضح أنه لا يكفي مالمسة للأحصائي أن يعرف شيئاً كثيراً عن الموسيقى . إن كثيراً من الناس الذين ليسوا أخصائيين بالمعنى الذي تستلزمه المسألة التي نحن بصدددها الآن أن باعتبارهم بمصلون موسيقى الجاز على باخ هم أيضاً موسيقيون مهرة قد قصوا حياتهم في دراسة الموسيقى كما أن مهنتهم هي تأليف وتلحين القطع الموسيقية . هذا فضلاً عن أن الاحصائي لا يتعمق دائماً مع غيره من الأخصائيين في الاعتراف بمرايا قطعة موسيقية مسلم بروعتها وليس من العريب أن نسمع الكثير من الجدل بين الموسيقيين المتنافسين على كل قطعة تلحن وهو في ذاته رد على كل من يقول برأي هام بين الخبراء . بل إننا قد نصل في نهاية الأمر إلى أن الأخصائيين الذين يفضلون قياساً على رأيهم موسيقى باخ على الجاز ليسوا أكثر من الأشخاص الذين يفضلون الأولى على الثانية وإذاً فهذا النقد للرأي الذاتي في الجمال نقد فاشل نظراً لصعوبة تعريف لفظ الأخصائي ، بل الواقع أن هذا الطعن قد أوجد نفسه داخل حلقة مفرغة إذ يمكن أن تصور الجدول الذي يثيره في الأسئلة والإجابات التالية : وأي مقياس يمكن أن نستخدمه لتحكم على موسيقى باخ بأنها أرفع من الجاز؟ الإجابة هي اتفاق الآراء بين الأخصائيين الذين يشتركون جميعاً في تفضيل الأولى على الثانية ، وأي مقياس يمكننا به أن نتخذ الأخصائيين الذين تنق في أحكامهم؟ الإجابة يمكن اختيارهم من بين أولئك الذين يفضلون باخ على الجاز .

٢ - الموقف المعدل للذاتيين :

هناك رأي آخر يتقدم به البعض للتوفيق ويتلخص في القول بعلاقة بين العقل والجسم الذي يقال بجماله ويقرر أنصار هذا الرأي الذي نحن بصددده الآن أن الأجسام لا يمكن أن تكون جميلة إذا لم يكن هناك أحد يقدرها لأن وجود الجمال تماماً كحدوث الخير يحتم التعاون مع العامل العقلي . فالجمال في الواقع يكسب وجوده عندما يتصل العقل بأجسام ذات صفات معينة والجمال هنا صفة تالفة لارتباط العقل بالجسم وكتيجة لنوع من التماسق بين الاثنين ويرتبط هذا الرأي عادة بالنظرية التي تقول بوحدة الكون الذي يقرر أن الكل أكبر من مجموع الأجزاء وأكثر حقيقة . وهذا التأكيد من جانب هذا المذهب يتعلق بشكل خاص بالكل الذي هو عملية معرفة فيها العقل الذي يعرف والجسم الذي يعرف هما الجزءان اللذان يكونانها ويقال بالإضافة إلى هذا إن الجمال صفة لهذا الكل الذي سبق توصيحه . وهذا الرأي يتشظى إلى حد كبير مع الطرق المثالية في التفكير وهو الرأي الذي يعتقه عدد كبير من الفلاسفة الذين يرون أنه لا محال لأدراك أية صفة

سواء أكانت الجمال أو عكسه أو الشكل المربع أو المستدير أو اللون الأخضر أو الأزرق يمكن أن ينتمي إلى عالم من الأحسام التي لا يدركها أي عقل إنساني وليست هناك إحاطة مبسطة لهذا الرأي ما دام أنصاره مستعدين لتقبل جميع النتائج التي تترتب على القول به

١٧٢ - رأي الدكتور ريتشاردز

إن الآراء الذاتية سائدة في التفكير الحديث بصورة من الصور. ولعل من أفضل المفكرين الذين يعرضونها «دكتور ريتشاردز» في كتابه (مبادئ النقد) و (أسس الجمال^(١)) وهنا يتحدث عن الجمال قائلاً إن ما نسميه الجمال هو في الحقيقة إشباع ورضاء انفعالي. إذ عندما نقول عن شيء إنه جميل فإن ما نعني في الحقيقة هو أن نزعات معينة فينا تصبح في حالة اتزان أو انسجام انفعالي نتيجة لتأمل هذا الشيء ونتيجة لهذه الحالة نمر في خبرة هي بمثابة رضاء ومن هنا نعتقد أن الجمال كائن في الشيء الذي سبب هذا الرضاء ولكن الواقع أن اعتبارنا لوجود الجمال إن هو إلا إسقاط لمشاعرنا الخاصة على العالم الخارجي.

وهناك نظرية نفسية تعتبر أساساً لرأي الدكتور ريتشاردز ولا يمكن التفكير في كل منهما على حدة فحياة الإنسان النفسية تتكون في معظمها (إن لم يكن كلها) من نزعات في حالة نشاط متصل متبادل وجزء من نشاطها يرجع إلى الاستشارة التي تحدث من مؤثرات تأتي من بيئة الإنسان وهذه النزعات في معظم الأحيان غير منسجمة بل هي متضاربة متطاحنة ومن الأفضل إذاً أن ترتبها حسب خطة واضحة المعالم ويقول الدكتور ريتشاردز في هذا السبيل «إن ترتب هذه النزعات ترتيباً كاملاً يجب أن يتخذ شكلاً توفيقياً يحفظ لكل نزعة منها حرية الظهور والإرضاء مع البعد كلية عن كل ما من شأنه أن يحدث صراعاً وارتباكاً وهو ينتهي من عرضه إلى العبارة التالية «وفي أي اتزان من هذا النوع مهما كان قصير الأمد نحس ببخورة الجمال» وأخيراً فإن «ريتشاردز» يرجع ذلك الاندماج الكلي الذي نلاحظه على الأفراد في حالة الحرة العية أو الإحساس بالجمال إلى أن جميع النزعات تتكامل وتتسق وأنها «إد يدرك الجمال نصح نحن أنفسنا خلال فترة الإدراك كلا متشابكاً من النزعات. ويذهب «ريتشاردز» من هذا إلى وصف حالة الاتزان وصفاً أبعد من هذا فيقول إنها حالة نشاط وهي في هذا تختلف عن الشعور بالتردد وقلة العزيمة فهذا

(١) الكتاب الأخير كتبه الدكتور «ريتشاردز» بالاشتراك مع أوجدن.

الأخير هو مجرد إحداث توارن لثرتين أو أكثر تستويان في القوة وتعرر كل منها ناحية مستقلة عن الأخرى سيما في حالة الاتزان التي يقول بها «ريشاردز» تقوم السرعات الشطلة بتعريف حالة عطيمة واحدة ولكن بالرغم من أن ريتشاردز يصيب عبارة «قد لا تكون لنا حاجة للإحساس بحيرة الجمال» في الحقيقة هدفاً للخبرة فإنه لا يذكر في أي مكان شيئاً عن «هدف» المتعة الجمالية أي القطعة المية ذاتها وهكذا يعتقد ريتشاردز أنه يكفي أن يعرض فكرة الشاعر الفسفة باعتبارها حالات عقلية^(١)

١٧٣ - نقد النظريات الذاتية

من الواضح أن النظريات التي أشرنا إليها باختصار فيما سبق لا تتفق مع رأي أفلاطون في أن الجمال موضوعي حيث إنها في الحقيقة تنكر وجود عنصر أو عامل موضوعي موجود في جميع الأشياء الجميلة ومشترك بينها كما أنه يظل موجوداً ومشتركا سواء أكان هناك عقل يقدر هذه الأشياء. وحيث إن الهدف الأول والأخير من هذا كله هو شرح وتفصيل نظرية أفلاطون في الأفكار بتطبيقها على مختلف فروع الأبحاث الفلسفية المعاصرة فسنبدأ بعرض بعض الانتقادات للنظريات التي بحثناها قبل أن نتقدم إلى تطبيق لمجاي لرأي أفلاطون حيث إنه إذا كانت هذه النظريات صحيحة في جوهرها فليس هناك مجال للاعتقاد بأن مثل هذا التطبيق ممكن.

١٧٤ - نقد آراء الدكتور ريتشاردز

إن السؤال الذي نحن بصدد بحثه هنا هو «ماذا نعني بلفظ الجمال عندما نؤكد عند تأمل عمل فني معين أنه جميل؟» إن رأي الدكتور ريتشاردز في إجابته على هذا السؤال يجعلنا نوجه إليه اعتراضات أربعة:

١ - إن أحداً منا لا يفترض أنني عندما أدرك أن قطعة من الخشب مربعة الشكل فإن صفة المربعة تميز إدراكي ومثل هذا يمكن أن يقال إنه عندما نقول «هذه القطعة من الخشب مربعة». فلا مجال للظن أننا نعني أن مؤكداً شيئاً عن الحالة العقلية ونترك قطعة الخشب ذاتها. وإذا كان هذا هو الحادث في حالة قطعة الخشب إد أقول «هذه القطعة الخشبية مربعة» فلم لا يكون صحيحاً في حالة قولي «هذه الصورة جميلة؟» إما لا تنكر أنه

(١) انظر مصول في الفلسفة ومداهيها للفيلسوف جود

قد يكون هناك شك فيما يختص بالتحليل الصحيح للمعارة كما قد يكون هناك شك فيما يختص بمعنى كلمة «جميلة» ولكن لا مجال للشك في أن العبارة لا تنصدي لتأكيد شيء عن حالة عقلية بما نتعرض للصورة ذاتها يضاف إلى هذا أنه من الوجهة العملية من الواضح أنه عندما مدح جمال صورة من الصور فلما لا بمدح العملية التي تحدث في العقل إذ لا يتصور أحد بطبيعة الحال أن نقبل كشرح مناسب لمزايا بيت جميل عرضاً لمشاعر أولئك الذين كانوا يشاهدونه بنية سكنائه ولكن رأي الدكتور ريتشاردز يصود بنا بالضبط إلى هذا العرض إذ يتحدث بطريقة من جمال اللوحات الفنية.

٢ - لو صبح رأي الدكتور ريتشاردز لكان ما نعينه عندما نسمي لوحة ما جميلة هو أن هناك اتزاناً ومعيناً بين نزعاتنا عندما نتمتع بألمها، إن أحداً منا لا ينكر أن هذا الاتزان ممكن في حالة التقدير والاستمتاع الفني كما لا ينكر أحد أنه صفة أو خاصية هامة للحالة العقلية للشخص الذي يشعر بهذا الاستمتاع وأماننا هنا واحد من أمور ثلاثة: الأول: هو أن الاتزان بين النزعات وشرط هام للتمتع الفني، والثاني: أنه «نتيجة» لهذا التمتع. والثالث: أنه عامل ملازم أو يغلب أن يلزم حالة الاستمتاع الفني هذه. ولكن إذا سلمنا بأن ما يحدث هو واحد من الحالات الثلاث فليس معنى هذا أن نسلم بأن الاتزان بين النزاع هو نفسه الاستمتاع الفني وأبعد من هذا عن الأذهان القول بأن الاتزان هو ما «نعينه» بالجمال أو القيمة الفنية.

٣ - إن الرأي القائل بأن كل ما «نعينه» هو أن هناك اتزاناً بين النزعات لدى الشخص الذي يحسن به لا يمكنه أن يفسر لنا بسهولة الحقيقة التالية وهي أن الأعمال الفنية التي نجد تقديراً في عصر من العصور قد يهملها عصر آخر فإذا كان القول بأن عملاً فنياً معيّن هو رائع أو رفيع معناه فقط وأن هناك اتزاناً في النزعات لدى معظم الأشخاص الذين يتصلون بهذا العمل أو جميعهم ثم إذا حدث في مناسبة ما (ولنأخذ على سبيل المثال العصر الذي يظهر تقديراً واستحساناً لهذا العمل) إن كان هناك اتزان ثم جاءت مناسبة أخرى انعدم فيها هذا الاتزان فيجب أن نفترض أن قيمة العمل الفني (وليس مجرد التقدير الذي يتمتع به لدى الناس) تختلف من عصر لعصر وأنه إذا انتكست الحضارة الإنسانية وعاد الإنسان إلى عهود الهمجية فقد العمل الفني قيمته تماماً

٤ - يقول الدكتور ريتشاردز إننا ندرك الجمال عندما نسجم وتتسق جميع نزعاتنا ولقد بيّنا في النقطة رقم ١٢٦ أن هذا الانسجام للنزعات ليس هو ما يعنيه بالجمال. ولكن لتصور أن هذا الانسجام هو شرط عصبي مصاحب بشكل دائم للتقدير الفني أو هو سب له

أو نتيجة . هنا ملاحظ أن الدكتور ريتشاردز لم يقرر في أي مكان من بحثه أن أي موضوع قادر على انتاج هذا الأثر (وعني عن الياد أنني أخذ الاحتمال الثاني وسط الاحتمالات الثلاثة التي عرضها سعياً وراء الاختصار ولكن النقطة التي يثيرها الدكتور ريتشاردز لا تتغير إذا كان الاسحام للرمعات هو «السب» أو «المصاحب الدائم» للجمال) وإدأ فلا بد أن نفترض أن الموضوعات التي يحترها الدكتور ريتشاردز أهلاً للتقدير الفني هي موضوعات تنتمي إلى طبقة معينة وإذا بكل من هذه الموضوعات - تمثياً مع رأي ريتشاردز - يتميز بخاصية معينة هي خاصية إمكانها تحت ظروف معينة كما هو المفروض - أن تنتج إنسجاماً في التزعات لدى الشخص الذي يقدرها . وواضح في هذه الحالة أن هذه الخاصية هي فعلاً شيء يميز الموضوع وليست حدثاً في نفسية الشخص الذي يقدر الشيء تقديراً فنياً لأنها سبب لهذا الحدث كما أنها ليست علاقة بين الشخص والموضوع وإذا فما هي هذه الخاصية؟ قبل أن نحاول الإجابة على هذا السؤال لا بد أن نعالج بالبحث اعتراضاً يجوز أن يتقدم به البعض . لقد افترضنا حتى الآن - وهو ما تضمنه رأي الدكتور ريتشاردز - أن الموضوعات القادرة على استثارة انفعال فني هي موضوعات من نوع معين وتنتمي لطبقة معينة . ولكن كثيرين قد يجدون صعوبة في فهم هذا الرأي إذ قد يقولون إن جميع الموضوعات قادرة على ذلك ومن هؤلاء كما أعتقد كثيرون من النقاد المعاصرين الذين يهتمون اهتماماً كبيراً ببيان خطأ قصر الفنون العليا عملياً على الموسيقى والرسم والتلوين والنحت ونقش الأنية الفخارية والرسم على الأقمشة فهذا التصرف ليس إلا حدثاً تاريخياً لا ينبغي أن يؤخذ على أنه مقياس صحيح إذ لو توفر الموقف الملائم والظروف الملائمة إذ لو توفر أيضاً العقل القادر على التقدير والحاسة الفنية فإن من الممكن دائماً كما يقولون أن يوجد الانفعال الفني ولو سلمنا صحة هذا الرأي وهو رأي لا يمكن مناقشته على أساس اعتبارات منطقية فإماذا نرى؟ النتيجة هي أن جميع الموضوعات وجميع الأشكال تنظم لديها هذه الخاصية التي تثير التقدير الفني متى توافرت الظروف المناسبة التي ذكرناها أي قياساً على رأي الدكتور ريتشاردز تمسب إنسجاماً في النزعات . والآن نعود إلى تكرار السؤال : ما هي هذه الخاصية التي لدى الأشياء ؟ إن أفلاطون يحيب على هذا السؤال بأنها : الحاصية أو الميرة التي بها تكون الأشياء جميلة والتي يمتلكها الموضوع باعتباره مشتركاً في مثل الجمال . وقبل أن أقوم شرح هذه الإجابة مسحاو أن ملحق بأراء ريتشاردز مقداً عاماً للأراء الذاتية كما يظهر في صورتني النظرية الذاتية والنظرية المتطرفة المعدلة اللتين عرضاهما فيما قبل .

١٧٥ - نقد عام للنظرية الذاتية

أولاً - لكي نصل إلى تعديل للموقف الذي شرحاه من قبل لا بد من وجود أساس من المثالية الكاملية إن الشخص الواقعي الذي قيل له إن الجمال هو صفة للكل المركب الذي يعتبر كلاً من العقل والموضوع أحرار متكاملة مكونة لها قد يجد نفسه مسوقاً لأن يسأل أليست المنضدة شيئاً مختلفاً عن معرفتي للمنضدة؟ وهو يرى بطبيعة الحال أنها فعلاً مختلفة بل قد يذهب إلى أبعد من هذا ويقرر أن ما يجعلني أعرف المنضدة هو أن معرفتي للمنضدة شيء آخر غير المنضدة. ثم يأتي بعد هذا سؤاله الثاني وإذا ألغيت عقلي هل يتبع هذا انعدام وجود المنضدة أو انتفاء معرفتي بها فقط؟ وهو يجيب على هذا السؤال بالقول إن المنضدة تظل باقية وما ينهى هو مجرد المعرفة بوجودها. ثم هو يخرج من هذا إلى تطبيق نفس هذه الأفكار على الجمال ويستخلص من هذا أننا إذا ألغينا العقل الذي يعرف فليس في هذا إلغاء للجمال بل لتقدير هذا الجمال. وإذا فإذا لم تكن على استعداد لأن تجعل من الجمال وتقديره شيئاً واحداً ونقرر أنهما مرادفان لشيء واحد فلا يمكن أن نوافق على أن الجمال علاقة بين العقل والجسم وليس شيئاً كائناً في الجسم ذاته ويبدو لمؤلف هذا الكتاب أن الجمع بين الجمال وتقديره خطأ لا يحتاج إلى دليل. فإذا أحللنا محل «الجمال» التعبير الآتي وهو «تقدير الجمال» كنا موقفين إلى القول إننا عندما نعجب بغروب الشمس فنحن بهذا لا نعجب إلا بإعجابنا بهذا المنظر مع اعتبار أننا لا يمكن أن نكون على صلة بالغروب الحقيقي مطلقاً وهكذا يصبح التقدير الفني وفقاً لهذا الرأي انفعالاً هو الاستحسان لشيء حادث في عقولنا.

١٧٦ - الصفة الغامضة للجمال

ثانياً - إن النقد الرابع الذي سقناه لأراء الدكتور ريتشاردز يمكن أن يستخدم هنا للظن في أي صورة من صور الرأي الذاتي. ذلك لأن أنصار هذا الرأي لا يؤكدون أن الجمال يحس في حالة اتحاد العقل «بأي» موضوع معروف بل لا بد من أن تكون هذه الموضوعات ذات طابع معين أو تنتمي إلى طقة معينة أي موضوعات إذا قدرت تقدير سليماً بواسطة العقل في ظروف معينة أو حالة تمنح فإنها تكون قادرة على استثارة التقدير الجمالي في هذا العقل. وواضح أن صفة انتماء هذه الموضوعات لطقة معينة هي صفة يمتلكها الموضوع في ذاته أي مستقلة وليس لها علاقة بتفاعل الموضوع مع العقل. فإذا

أسمياً هذه الصفة (س) يمكن أن يقال إن الموضوعات القادرة على الدخول في هذا التعامل مع العقل هي تلك المتصفة بصفة (س) المستقلة عن هذا التعامل ولكنا إذ نقرر ضرورة وجود هذه الصفة المستقلة لدى موضوع ما لكي يحدث ما يسمى الحرية الجمالية فإننا نقرر في الحقيقة الأساس الموضوعي للقيمة الجمالية فإذا قرر البعض أن جميع الموضوعات قادرة على الدخول في حالة الاتحاد مع العقل كان معنى هذا أن الصفة (س) تنحلل جميع الأشياء .

ثالثاً - من الجدير بالملاحظة أن أي رأي يرفض الأخذ بالاتحاد المنطوق ثلثي وفي نفس الوقت يسمى للتوفيق بين الرأي الذاتي، وبين ما يود أن يقرر يمكن أن نمود به إلى نفس الرأي المتطرف الذي يحاول أن يجتنبه . ولتحاول على سبيل المثال أن نخضع للفحص والنقد . الرأي القائل إن الجمال ليس خاصية موجودة في أ (الصورة) ولا في ب (العقل) ولكن في ع (العلاقة بين أ، ب) ومن الواضح أن العلاقة بين العقل والصورة التي يقدرها تختلف عن علاقته بصورة يستهجنها وإذا، ع» تتغير بتغير أ» كما تتغير بتغير ب» لأن العقل الواحد قد يشعر بأحاسيس عديدة مختلفة بإزاء نفس الصورة في أوقات مختلفة وما دامت «ع» تتغير بتغير ب» فهي إذاً تعتمد جزئياً على مميزات ب» وعلى هذا فالجمال الذي هو تبعاً لهذا الرأي صفة «ع» يعتمد عند التحليل على شيء «سابق» له وهو صفة «ب» . وإذا فالجمال ليس وحدة موضوعية مستقلة في وجودها عن العقل بل هو صفة مميزة لعلاقة وهو يتغير بتغيرها . وبالتالي يعتمد على وجود اتجاه أو ميل عقلي معين أو إذا شئت التحديد يعتمد على وجود حالات معينة من المشاعر وبمعنى آخر فالقيمة الفنية حسب هذا الرأي لا تقل ذاتية عن الرأي الأكثر تطرفاً والذي حاول الرأي الأخير أن يقوله . فإذا تأملنا المدى الذي يذهب إليه هذا الرأي في تمييز العلاقة بين العقل وعمل فني معين وجدنا أنه يعتمد على الأقل جزئياً على المواظف التي يحسها ويختبرها الشخص المدرك لهذا العمل الفني من ناحية فإذا كانت هذه المواظف فيها كراهية أو كانت سلبية فإن العلاقة لن تكون لها الصفة المطلوبة وفي هذه الحالة لا يحق لنا أن نقول إن العمل الفني جميل .

١٧٧ - قيمة الجمال بدون التقرير الانساني

رابعاً - لنفترض فناء الجنس البشري كله ما عدا شخصاً واحداً ولنفترض أن هذا الشخص الوحيد الباقي على قيد الحياة مع زعم أنه ليس هناك شيء اسمه العقل الإلهي

- قد وجه بإحدى لوحات روفائيل - واضح أن هذه اللوحة تعتبر في نظر الداتين حيلة لأنها نالت تقدير العدد الأكبر من الناس ولمتعرض أكثر من هذا أن هذا الشخص مات وسط تأملاته الأخيرة للوحة لما أن تتساءل الآن هل حدث أي تغيير في اللوحة؟ هل أصيب إليها أو نقص منها أي شيء؟ إن التعبير الوحيد الذي حدث هو أن التقدير الذي كان يحس الناس من ناحيتها قد قصى عليه هل في هذه الحالة ينتهي جمالها بنسبة لهذا بطريقة آلية؟ إن أولئك الذين يناصرون الموقف الداتي لا بد أن يجيبوا بالإيجاب وأني لأكرر مرة أخرى ما قلته قبلاً من أنه ليست هناك أدلة ندحض بها إجابتهم من الوجهة المنطقية ولكن بالرغم من أننا لا نستطيع أن نرد عليهم إلا أن هذه الإجابة تفضل في تفسير الحقيقة التالية التي نشعر بها جميعاً وهي أن من الأفضل أن توجد لوحة العلاء دون تقدير إنساني من أن توجد صورة لحماية دون تقدير. ولعل في هذا المقتبس من «جورج مور» في كتابه «مبادئ الأخلاق» ما يبين وجود وانتشار هذه العاطفة.

«دعنا ننصوّر وجود عالم واحد جميل غاية الجمال بل لك أن تتصور أقصى ما يمكن من الجمال: وضع في لوحة هذا العالم أجمل ما يخطر ببالك - الجبال والأنهار والبحر والأشجار والغروب والنجوم والقمر - ثم تصور كل هذا مجتمعاً في كل منسجم متنق متناسب بحيث لا يبدو أحدها غريباً في وضعه بالنسبة للآخرين بل إن كلّاً منها يشترك في إضافة عنصر الجمال للآخر ثم للكل. ثم بعد هذا تصور أقيح صورة للعالم تصورها أكواماً من الأقدار تحوي كل ما يشير لدينا للاشمئزاز وتشترك كل مكوناتها في إخراج صورة مظلمة لا يخفف من ظلامها أي شيء مشرق: ... إن الشيء الوحيد الذي لا يحق لنا أن نتصوره هو أن هناك كائناً بشرياً واحداً رأى أو نهأت له الفرصة لأن يرى ويشتمع بجمال اللوحة الأولى أو بقيق الثانية. ... ترى هل مما يتنافس المنطق أن نقرر أن من الأفضل أن يبقى العالم الجميل ويضئ العالم المشوه القبيح؟»

إن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب تقتضي صلابة عقلية ليست بالقليلة بل إن من المشكوك فيه أن نحدد أذناً صاغية في خارج قاعات المحاضرات الفلاسفة ذلك لأن الناس يعتقدون في قرارة نفوسهم أن الجمال أفضل من القبح حتى لو لم يكن هناك أحد يتأمله ويشتمع به وبالرغم من أن القيمة التي نضعها لاعتقاد فطري مثل هذا هي مشار جدل وبالرغم من أنه ليس هناك فيلسوف يأخذ بهذا الميل كدليل حاسم ولو أنه موحود بصمة سائلة في الجسد الإنساني إلا أن لنا أن ندخله في اعتبارنا كعامل يعزز الرأي القائل بموضوعية الجمال. ولعل أفلاطون لو طلب إليه أن يفسر هذا الميل الشائع نحو الجمال

حتى لو لم يحدد من يقدر لمرسه على أساس نظرية في تذكر عالم المثل وعلى أية حال فالميل موجود والرأي القائل إنه انعكاس لعامل معين في طبيعة الأشياء يحدث إراءه رد فعل من العقل الإنساني رأي لا يستهان بقيمت ولبس من السهل رفضه
وسحاول الآن أن نقيم نظرية إيجابية عن الفن على أساس نظرية أفلاطون في المثل.

النظرية الايجابية للفن

١٧٨ - نظرية «كليف بل» عن الشكل ذي الدلالة

إن المشكلة الفنية الأساسية يمكن وضعها في أنسب صورها في السؤال التالي:
لماذا نتأثر بأشكال معينة واللوان وأصوات خاصة إذا تجمعت ونظمت بطرق معينة بينما لا نتأثر مطلقاً إذا نظمت هذه الأشكال واللوان والأصوات بطريقة أخرى أو إذا أخذنا مثلاً محسوساً لماذا نتماهى عند سماعنا للحن «باخ» بينما نفس هذه النغمات إذا صدرت عن القيثارة بطريقة مرتجلة أو بترتيب عكسي تصدر نشازاً من الأصوات أو ترسل إلى نفوسنا الضيق والملل؟ ولعل «مستر كليف بل» في كتابه (الفن) يعطينا أفضل عرض وعلاج معاصر لهذا الموضوع من وجهة نظر أفلاطون. ولست أعني بهذا أن مستر بل نصير لنظرية أفلاطون في المثل بكل جوارحه بل إن كل ما يقوله عن موضوع الفن والجمال لا يدخل ضمن نطاق نظرية أفلاطون فحسب بل يعتبر تطبيقاً حياً مقنعاً لنظرية أفلاطون في الجمال الموضوعي على تفسير دلالة الأعمال الفنية وعلى المشاكل العلمية التي تواجه نقد الفن. والواقع أن عمل «بل» هو أنه اشتق من الموقف الفني الذي هو في جوهره ما نادى به أفلاطون معياراً أو مستوى للقيمة الفنية وهو معيار يعتبر النقد الفني اليوم أحوج ما يكون إليه. وصب معظم اهتمام مستر بل على الفنون البصرية ولكن إذا غيرنا الزاوية التي منها يمكن النظر إلى أقسام الفن الأخرى يمكن أن نطبق نفس آرائه على الموسيقى ويقول مستر بل « إن نقطة البدء بالنسبة لجميع أنواع الحسرة العبة لا بد أن تكون الحسرة الشخصية أي إحساس الأعمال معين ويطلق على الأحاس التي تستثير هذا الاعمال الأعمال العبية». وقد تحتلف الانفعالات الناتجة عن الأعمال العبية من حيث الكثرة والعمق ولكها كلها من نوع واحد وتطلق على مثل هذه الاعمال لفظ «عبة» وإذا لم نتمتع على أن جميع الأعمال العبية لديها هذه الحاصبة المشتركة أي استثارة الاعمال الفني وإذا لم نتمتع

أيضاً على أن الأعمال الفنية فقط هي التي تستثير فهم الواضح إننا إذا تحدثنا عن الأعمال الفنية كشئ له كيان وله دلالة ونسعى إلى طبقة معينة كما بذلك نتحدث من قبيل المثلث إذ مهما احتلعت هذه الأعمال في الشكل أو الموضوع أو طريقة الاستشارة فلا بد أن تكون لها هذه الخاصية المشتركة وإلا فهي ليست أعمالاً فنية.

إن العمل الفني يسبب لدينا انفعالاً فنياً لأن به شكلاً ذا دلالة وسأعود بعد قليل إلى السؤال الذي قد يثيره البعض وماذا يعني مستر بل بالشكل ذي الدلالة؟ إذ يكفي في الوقت الحالي أن أقرر أن السبب المباشر لوجود الشكل ذي الدلالة في لعمل الفني هو اختيارنا لانفعال معين سبق أن شعر به الفنان وهو انفعال يعتبر الانتاج الفني تعبيراً عنه. وواضح أن هناك فرقاً بين الفنان الذي شعر بهذا الانفعال ومقلد أو ناقل القطعة الفنية الذي لا يشعر بنفس الانفعال وهو أمر يفسر حقيقة تكاد لا تجد تفسيراً دون هذا وهي أننا نأثر تأثراً عميقاً بلوحة فنية بينما لا نأثر مطلقاً بنسخة تكاد تكون مشابهة لها تماماً سواء أكانت رسماً أو صورة فوتوغرافية.

ويلاحظ أن هذا الانفعال الذي شعر به الفنان والذي يعتبر ضرورة حتمية لوجود الشكل ذي الدلالة في الصورة هو انفعال لشيء وقعت عليه عين الفنان وهذا الشيء في وصفه الأول جسماً طبيعياً - كوجه أو منظر طبيعي أو مبنى - ولكن استعمل لفظ وفي وصفه الأول لأوضح أن ما يراه الفنان ليس وجهاً أو منظرأً طبيعياً أو مبنى - ذلك لأن الشخص العادي ينظر إلى الجسم في ضوء ما يمكن أن يأتيه بفائدة وهو في هذا يرى ما هو ضروري لرؤيته تحقيقاً لهذا الغرض. ومن الطبيعي أنه قد يشعر المرء بانفعال عند رؤيته لهذا الجسم ذاته ولا بسبب الانفعال فالجسم الذي يرى الشخص العادي بطريقة قد يكون وسطاً لنقل الانفعال ولكن الانفعال لا يحس بالنسبة للجسم نفسه ويتضح هذا إذا لاحظنا أن وجه السيدة المحبوبة قد يستثير انفعال الغيرة ومنظر المسدس المصوب قد يستثير انفعال الخوف ولكن هذه الانفعالات لا تحسبها إراء الجسم نفسه باعتباره جسماً بل للحلقة المتتالية من الأفكار التي ترتبط به.

١٧٩ - الطريقة بين الفنان والشخص العادي

في حياتنا العادية لا يرى الأشياء في ذاتها بل نراها في ضوء الأعراس التي نود أن نحققها من ناحية هذه الأشياء أو باعتبارها وسائل لتحقيق هذه الأعراس ولكن العنان هو

الشخص الوحيد الذي يرى الشيء لا كوسيلة لشيء آخر خارج عنه، بل كناية في ذاته. وأصعب نقولي هذا أنه يراه كمجموعة من الأشكال ذات الدلالة. وهذا هو المصطلح ما يحدث عندما يرى نحن الأشياء بطريقة صحيحة يسما نحن لسنا بالمصابين وإدراكاً فيمكن تعريف الفنان من وجهة نظر «مستر بل» بأنه الشخص الذي يشعر إزاء الأشياء الطبيعية بذلك النوع من الانفعال الذي يحسه الرجل العادي إزاء الأعمال الفنية فقط. فإذا تناولنا على سبيل المثال لوحة بسيطة هي عبارة عن صورة فوتوغرافية ملونة لمنظر بسيط تظهر فيه جميع التفاصيل بدقة وبدون تحريف. والحق أن من الصعب أن نحاول أن نبين في أي النواحي تختلف لوحة «فيرمير» عن الصورة الفوتوغرافية الملونة ولكن فيها من الدلالة ما لا يوجد في المنظر الطبيعي نفسه أو على الأقل ما لا يوجد بالنسبة لمعظم الناس! ذلك لأن فيرمير كما هو مفروض يختلف عن كثيرين من الناس في قدرته على أن يرى في المنظر الدلالة التي لا نستطيع نحن أن نلاحظها إلا في اللوحة وما فعله «فيرمير» في هذه الحالة هو أنه أخرج هذا المنظر من وسط ما يحيطه من شوائب وأشياء ليست بينه وبينها علاقة ثم صورته وأبرز معانيه وجماليته. وإن فيرمير لا يخلق الجمال بل هو بمثابة القابلة أو الطبيب الذي يهيئ مولد الجمال الكامن في الأشياء.

ويمكننا بعد هذا أن نخطو خطوة أخرى فنغامر بأن نورد الرأي القائل بأنه ما دام الفنان قد نقل على قماش اللوحة الشكل ذا الدلالة وهو ما اكتشفه وسط الموضوع الطبيعي فإننا نستمع من هذه الصورة نفس الانفعال الذي استمده هو من الموضوع وبمعنى آخر كما نرى الأعمال الفنية باعتبارها غايات في ذاتها منفصلة عن الغرض الذي تعنيه بالنسبة لنا ونراها غير مرتبطة بمبدأ المتعة وبنفس هذه الطريقة يرى الفنان الموضوعات العادية فهي تمثل بالنسبة له ما تمثله الصور بالنسبة لنا أي موضوعات تثير الانفصال وليست وسائل لنقله.

وجدير بالذكر أن القدرة على رؤية الموضوعات على الدوام بهذه الطريقة أي باعتبارها مجموعات من الأشكال ذات الدلالة وبالتالي موضوعات تستثير الانفعال الفني لا باعتبارها مرتبطة بأعراض الحياة هذه القدرة أمر نادر الحدوث فضلاً عن أنها عলطة من وجهة نظر التطور البحث في الكون ويقول «روجر فراي» في هذا الصدد: «إدراك الصخر من الناحية البيولوجية إذ أن الإنسان أعطي عيانه ليشاهد الأشياء لا ليراهها رؤية عابرة».

وليس من السهل في عبارات قليلة أن توصح الرأي القائل إن الموضوعات يمكن أن ينظر إليها باعتبارها غايات في ذاتها أي مجموعات من الأشكال ذات الدلالة بل يشك في

أن في الإمكان أن يتضح هذا الرأي مهما فعلنا لأولئك الذين لم يحسوا يوماً بهذا الأفعال لأشياء بالنظر إليها من هذه الوجهة. ولكن معظم الناس تتمتع بصيرتهم من حيث لأحر فيرون الموضوعات من وجهة الشكل البحث وهناك مناسبات يرى فيها منظرًا طبيعيًا لا باعتباره عددًا معينًا من الحفول أو الأكوام والأشجار ولكن كمجموعات من الألوان والأشكال ويصحب هذا شعورنا بالشوة التي تهزنا عادة إذا ما تأملنا الأعمال الفنية الرفيعة وكثيراً ما يحدث أن ننظر إلى شجرة مثلاً فلا يسترعي انتباهك إلا ما تعنيه من ثروة خشبية أو باعتبارها من نوع معين كالزان أو البلوط أو من جهة أنها ضارة أو قد تمر بها فلا نعيها أي اهتمام. ثم يأتي يوم نلاحظ فجأة أنها جميلة وهذا هو ما يحدث عندما ننظر إلى صورة إذ أن جمالها يكاد يذهلنا بشكل مباغت.

في مثل هذه اللحظات يمكننا أن نتصور أننا نشاهد بعيني الفنان إذ تأتينا من صلتنا بالموضوعات المادية استثارة لانفعال معين هو ذلك الذي يمكن أولئك الموهوبين بقدره الفنان التعبيرية من أن يخلقوا لوحات فيها شكل ذو دلالة والواقع أننا نستعمل لفظ «يخلق» استعمالاً غير دقيق لأنه يعني ما يظن عامة الناس أن الفنان يعمل ولكن إذا كان الجمال صفة موضوعية للأشياء فهل «يخلق» لوحة هو اللفظ الصحيح لوصف نشاطه؟.

١٨٠ - ما هو الشكل ذو الدلالة

لست هناك طريقة للإجابة على هذا السؤال سوى أنا تتأمل بشيء من الإسهاب معنى الكلمات «الشكل ذي الدلالة» إن المعنى الشائع لكلمة «دلالة» هو دلالة الشيء المعتبر غاية في حد ذاته. ونحن إذ نعتبر شيئاً غاية في حد ذاته فإن أذهاننا تتجه إلى تلك الناحية بالذات في هذا الشيء الناحية التي هي أكثر أهمية من أي خاصية أخرى وربما تكون قد جاءته من الروابط الإنسانية التي خلقها عليه الإنسان أو من قدرة هذا الشيء على إرضاء الرغبات الإنسانية. أي أن أذهاننا تتجه إلى التفكير في الحقيقة التي تخلفه تخفي وراءه والكائنة فيه والواقع أن ما يستثير الشوة لدى الفنان هي هذه الحقيقة وليس الشيء الذي تظهر فيه هذه الحقيقة وهو نقل الأفعال الذي شعر به إزاء هذه الحقيقة إذا صح في نقل ما رآه على فماتش اللوحة كمجموعة من الأشكال البهتة وهنا أحد المحال مناسباً للعودة إلى أملاطون.

حلف عالم الأجسام الحسية يوحد في رأي أملاطون عالم المنل وهو الذي يتمثل بشكل ناقص في هذه الأجسام الحسية إذ أن المادة الحسية التي تظهر الأجسام فيها نشوء

المثل . وهو يطلق على هذا العالم لفظ الحقيقة لأنه العالم الوحيد الذي فيه الكائن الكامل غير المتحرك بينما العالم الذي نعرفه عن طريق الحس هو شبه حقيقي لأنه ناقص ودائم التعبير وما من شك أن العلاقة بين هذين العالمين أمر يعسر تفسيره ومواءمات المثل هي «السبب» في وجود الأجسام الحسية أو لم تكن فلا بد أن تكون هناك علاقة بين الطرفين وهي علاقة يمكن تصويرها بطريقة تشبيهية كأد نقول إن هذه المثل تحتمل وراء الأشياء المنظورة الظاهرية وتحتل عليها صعاتها وتعطيها تلك الدلالة المعينة التي يتحدث عنها «مستر بل» فإذا قيل إذاً إن الفنان يرى الجسم كمجموعة من الأشكال البحتة فإن ما نعينه هو أن لديه القدرة على تمييز عنصر الحقيقة الكامن في الجسم من المادة الحسية التي تكتنفه والتعبير عن هذه الصورة الذهنية للحقيقة في لوحة يمكننا من أن نلاحظ قسماً من هذا المثال البحث الذي تصوره .

ولهذا السبب نجد أنه بالرغم من أن التعبير الفني يختلف في مظهره من عنصر لآخر فإن الشعور الذي يوقظه لدينا الفن السامي الرفيع شعور دائم مهما اختلفت العصور والواقع أن الفن متعدد الصور، ولكنها جميعاً تقودنا في نفس الطريق الذي يقودنا إليه الانفعال الفني وهو تأمل الحقيقة الذي يتم في نهاية هذا الطريق ولهذا السبب أيضاً نجد أن الحديث عن المعايير الفنية ومصادر الأعمال الفنية التي قام بها بعض مشاهير الفنانين والمدارس التي يتمتعون إليها أو أثر هؤلاء الفنانين على من جاء بعدهم لا صلة لها بالتقدير الفني الحق إذ ليس المهم مطلقاً أن نعرف كيف ومتى ومن قام بهذا الفن العظيم لكي ندرك هذا القبس من الحقيقة الذي يبدو ولو بطريقة غير كاملة من وراء هذا العمل . إن الفن في هذه الحالة نافذة ننظر من خلالها إلى الحقيقة وقد يختلف زجاج هذه النافذة من عصر إلى عصر إذ قد يتراوح في شفافيته ولكن المنظر الذي تطل عليه النافذة لا يختلف في كل العصور .

١٨١ - الفن كنافذة تطل على الحقيقة

ما دام الفن يمكننا من أن نرى قسماً من الحقيقة التي نكمن خارج هذه الدائرة التي يدور فيها حياتنا العادية فمن الواضح أن الانفعالات التي لا يستثيرها لا تنتمي إلى هذا العالم ذلك لأن الانفعال الفني هو انفعال محسّ لا لهذا العالم بل إزاء الحقيقة وإذاً فهو يختلف عن جميع الانفعالات الأخرى من حيث إنه فريد ولا يمكن تحليله . ولعل هذا هو السبب في حديثنا عن عصر العدم والغربة في عالم الفن . إذاً ما دام ذلك النور الذي

يسمح لنا المر قائماً مظل بعيدين غاية المعد عن الميول التي يثيرها فيها عالمنا الحسي وينتهي الإحساس بالأمال والألام والمحاوف كما لو أنه تهيأً وقتياً أن يهرب من تيار الشعور الراحر بالحياة والمليء بالحرمان والرغبات والصراع والدم لسمع بالسلام على شاطئه الهر.

ويرى البعض أن الانفعال الذي نحسه لدى تأمل العمل الفني هو من نفس النوع الذي يحسه المتصوفون، وهم يفسرون هذا القول بأن الانفعال يستثار لنفس الشيء في الحالتين ولكن بينما تبدو الصورة التي يكونها المتصوف عن الحقيقة صورة مباشرة لكونها تأتيه عن طريق التأمل الذهني دون معونة الحواس نجد أن الصورة التي لدى الفنان عن الحقيقة صورة غير مباشرة لأنه يستخدم الحواس والأجسام الحسية كوسيط يرى من خلاله الحقيقة أو يقترب منها. يضاف إلى هذا أن الصورة التي لدى المتصوف تستطيل في بعض الأحيان وقد تتصل حقائقها بينما لا تمكث صلة الفنان بالحقيقة سوى لحظات عابرة وجيزة بل إننا ما نكاد نشعر أن اللثام قد أميط حتى يسدل ثانية وما نكاد نشتف بريق الحقيقة حتى يمر من أمامنا مخلقاً شعوراً بالأسف والحنين لا ندرك كنهه وهكذا نجد الانفعال الفني يجمع بين كونه أكثر الانفعالات وأقلها إشباعاً فهو يشبعنا أبداً إشباع لما يعطيه لنا وهو أقل الانفعالات إشباعاً لأنه لا يدوم سوى برهة خاطفة وكأننا نشير من طرف غففي إلى خير وأعظم لم نذهب ولعل في الامكان أن نبني أسبابنا للقول بموضوعة الجمال في علاقة بالخبرة. ولقد رأينا أن هذا الرأي يبدأ بأفلاطون وما سقناه فيما مضى ليس إلا إشارات مقتضبة كتبها أفلاطون في حوار.

١٨٢ - تلخيص

لقد حان الوقت لنجمع خيوط النقط السابقة بذكر بعض النتائج. وأول شيء نسوقه هنا هو معنى لفظ «الجمال». إذا قلنا إن هذه الصورة جميلة فنحن نقرر علاقة حتى لو كنا غير قاهرين على تعريف طبيعة هذه العلاقة بين الصورة الفيزيائية بطبيعة الحال فهو أيضاً شرط آخر لصحة الحكم ولكنه ليس كافياً إذ لا يكفي أن توجد الصورة بل يجب أن يتمثل فيها الجمال.

ثانياً فيما يختص بالمعيار الذي نقوم على أساسه الجمال في قطعة فنية يلاحظ أن هذا مختلف عن هدف الفنان ولا علاقة له لا بما في ذهن الفنان، ولا بالأثر الذي يهدف لإبراره (أي ما يطلق عليه مثل الفنان الأعلى) ولا بحاحه في نقل وتوصيل الانفعال أو

استشارته في الطائفة أو المستمعين ولا بأي حكم لمصلحة أو ضد اللوحة الفنية يصدره شخص أو مجموعة من الأشخاص مهما كانوا مختصين.

إن المعيار الذي نستخدمه في تقويم العمل الفني لا بد أن يقع خارج هذا العمل وهو لا يوجد إلا في مثال الجمال فإذا تمثل أو عدمه يعتمد لا على رعة الفنان. وما ابتواه ولا على قدرته على التعبير عن هذه الرغبة، بل على قدرته على التصوير فإذا توافرت لديه هذه القدرة التي بها يمكنه أن يفصل الصورة التي يتخدها مثال الجمال عن الوسيط المادي الذي يظهر المثال فيه أصبح لدى هذا العمل الذي يتجه تلك الخاصية أي وجود الشكل في الدلالة الذي يتوافره نقول إن هناك قيمة تلك الخاصية أي وجود الشكل ذي الدلالة الذي يتوافره نقول إن هناك قيمة فنية. وإذا لم تتوافر هذه القدرة فلن يفيد أي تدريب أو سيطرة على الطريقة وليس هناك كما هو واضح أي معادلات أو قوانين لاستظهار هذا المثل في العمل الفني ولو كانت هناك هذه القوانين لانتهى القول بوجود الفن ولاصبح الأخير علماً. ولو أنه يمكننا هنا قياساً على رأي أفلاطون أن نقترح بأن أفضل الطرق للاقترب من الجمال وهو أيضاً أفضل ضمان لإنتاج الأعمال الفنية القيمة هو الدراسة العميقة للعلوم الدقيقة كالمقاييس والموازين والعدد.

١٨٣ - العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن

إذا أردنا أن نتحدث بلغة العصر الحديث فمعنى هذا أن الفنان الذي استكمل كل نقص في طريقة الرسم أو النولن والذي سيطر على نظرية الانسجام وقواعد التلحين والذي يهتم اهتماماً تاماً بما يتطلبه بيت الشعر من وزن وقافية هو الفنان الذي تتوافر لديه فرصة أكبر لإنتاج عمل أكثر من غيره الذي يبدأ عمله دون دراسة ولكن هذا التدريب وهذه الدراسة لن يمكننا الفنان من السيطرة على الشكل أو ضمان وجود عنصر الجمال كرداء لعمله إذ ليس هناك قانون يخضع له الشكل فهو العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن ومن المستحيل أن نضطره للظهور أو ندله حتى يأتيها مخيراً.

ويبدو أن هذا هو السبب فيما ملحظه في مناسبات عديدة من أن الأعمال التي تستند جهداً كبيراً ومهارة عمية كبيرة ليست مع ذلك أعمالاً فنية رفيعة كما يفسر أيضاً ما ملحظه مع أن الحمال قد يكس في لوحات أعظم العاصم الذين صربوا عرص الحائط بجميع القوابس التي اصطلاح عليها أهل الفن كما تحاملوا جميع معايير النوق، وكذلك قد يزوي الجمال عن إنتاج أولئك الذين اتفقوا من الجهد والتدريب القدر الكثير وأحصموا

لوحاتهم لقوانين صارمة ترصي الدوق والتقاليد التي وضعها من سلف ولكن لا يعرب عن بالها أنه حيث توحد المعرفة بأصول الفن وطريقة العمل يصحح احتمال احتداد مثال الجمال وإبداعه العمل الفني أكثر من الحالة التي لا يهتم فيها الفنان بهذه المعرفة. يضاف إلى هذا أنه إذا تساوت جميع العوامل والظروف فإن المعرفة والمهارة يرححان الكمة أكثر مما يسمى غالباً «الوحي» بينما هو في الحقيقة لا يمت بصلة للوحي العملي فالاحتمال أن ينتج الفنان أعمالاً فيها عنصر الجمال أعظم في حالة توافر العاملين الأولين

وهذا أقصى ما يقول به أفلاطون والحق أن إدراك المثال الذي توافر للفنان أمكنه أن ينتج شيئاً جميلاً أو له قيمة فنية وهذا الإدراك قد تركه أفلاطون دون شرح أو إيضاح. ذلك لأنه إن كان الجهد والتدريب مما يعين الفنان فهما ليسا كافيين إذ ليس في إمكانه أن يضمن ما إذا كانت جهوده ستكفل بالنجاح في استظهاره صورة للحقيقة، ولكن ما يمكننا أن نقره بصفة قاطعة هو أنه إذا لم يتوغل خياله وتفتح بصيرته لمثال الجمال مهما كانت الرحلة خاطفة أو عابرة فلن يمكنه إلا إذا تدخل عامل الحظ أن ينتج عملاً ذا قيمة فنية.

١٨٤ - اعتذار عن آرائي الشخصية

إنني لأدرك أن جزءاً مما سبق عرضه يتضمن إقحاماً لآراء شخصية أكثر مما هو لائق في كتاب من هذا النوع. إن نظرية التابع الفني التي أشرت إليها لا يمتثلها كل الفلاسفة ولا حتى جلهم بل إن من غير المقطوع به ما إذا كان أي فيلسوف آخر يقبل توسيع نظرية أفلاطون في المثل والأسباب فيها بنفس الطريقة التي اتبعتها آنفاً.

وهناك اعتباران يمكن أن أسوقهما للاعتذار عن إقحام آرائي إن لم يكن لتبريرها. أولاً. قد لاحظت أنه من اللائق أن أعرض ما يتضمنه رأي أفلاطون فيما وراء الطبيعة في ضوء علاقته بالموضوعات التي يجري فيها النقاش والجدل الفلسفي حالياً وأحد هذه الموضوعات هو التفسير الصحيح للاكتشافات الحديثة في علم الطبيعة وغير هذا طبيعة العملية المعروفة بالخلق الفني ويعني الأحكام الفنية ويكفي أن نشير إلى أن هذه الموضوعات وغيرها مثار جدل ليتضح أن هذا ما يتحتم أن الإنسان لم يصل بعد إلى رأي نهائي مقبول في شأنها. وفي مثل هذه الموضوعات قد يكون التعبير عن رأي شخص أقرب إلى القول وأبعد عن الثورة من تلك التي وصل العالم إلى درجة من الاتفاق بشأنها أو حتى إذا كان هناك تعارض فإن آراء مدارس الفكر المختلفة والعروق بينها قد حددت بوضوح حلال قرون من الجدل الفلسفي وقد يكون

الاعتدال أدعى للقول إذا كان الميدان الذي نطق فيه آراء أفلاطون فيما وراء الطبيعة وتوسعها ميداناً مفيداً ومجدباً بشكل خاص وهو ما اعتقد أنه صحيح قبل كل شيء في حالة الميدان العلمي.

ثانياً: لقد تزايد إدراك الفلاسفة في السنوات الأخيرة لما تدبى به الفلسفة لأفلاطون ولقد رأينا أن الأستاذ «هوبتهيد» يصف «التقاليد الأوروبية» بأنها «مجموعة الملاحظات على أفلاطون» كما أن نظريات أفلاطون أو النظريات المشتقة منه تكون الجزء الأعظم من الجدول الفلسفي الحديث وينطبق هذا بوجه خاص على ميدان فلسفة العلم فيما نجد الموضوع الذي يناقش كثيراً في الوقت الحالي هو رأي «هوبتهيد» ولعل أهم ما يميز فلسفة «هوبتهيد» هو عرض الأشياء الخالدة التي بدخلوها في فيض الأحداث تخلع على العالم الحسي الصفات التي نراها فيه. ومن هنا نرى أن هناك شياً كبيراً بين الأشياء الخالدة التي يقول بها «هوبتهيد» والأشكال التي قال بها أفلاطون من ناحيتين. الأولى: الطبيعة الكامنة. والثانية: العلاقة بما أسماه أفلاطون عالم التغير. وإن نرى أن «هوبتهيد» يبدأ كتابه القيم «التغير والحقيقة» بالاعتراف والترحيب بوجه الشبه المذكور ثم يشير إلى أفلاطون كأستاذ الأكبر وهو يقول في هذا الصدد: «إذا كان علينا أن نعرف رأي أفلاطون بوجه عام مع إيراد أقل التغيرات التي أصبح من الضروري إضافتها خلال الألفي عام من الخبرة الإنسانية في ميادين التنظيم الاجتماعي والقدرة الفنية والعلم والدين فإن علينا أن نبدأ بناء فلسفة عن الكائنات الحية. وهذا هو ما حاول «هوبتهيد» أن يعمله. وفيما يختص بما تضمنه الفصل الحالي نجد أن المناقشات الجارية في وقتنا هذا عن الفن والأخلاق تدور في معظمها حول ما هو معروف اليوم باسم مشكلة القيم. فهناك ميل شائع في الوقت الحاضر نحو التأكيد بأن الخير والجمال هما قيم نهائية وتفسير الدلالة الخاصة للأخلاق والفن باعتبار وجودهما في العالم. وهناك كثيرون من المفكرين يتبعون أفلاطون في التأكيد بأن هذه القيم مستقلة في الكون يمكن إدراكها بالعقل ولكنها لا تعتمد في وجودها عليه. وواضح من كتاب «هارتمان» عن الأخلاق وهو كتاب في ثلاثة أجزاء يقدم المؤلف فيه أو في ما كتب عن هذا الموضوع خلال السنوات الأخيرة أن الاتجاه الأملاني هو أوضح ما يكون ومن هذا يتضح أن تفسيرات آراء أفلاطون وتطبيقات نظرياته هي الموضوعات الفلسفية في أيامنا هذه

١٨٥ - الاعتبارات العملية

١ - التوجيه اعتقد أن الوقت قد حان لمقد حاتمة لحث موضوع القيم بعد أن

أشرنا إليه من قبل ، ولكن لا نستطيع أن نقاوم الإغراء الذي أحس به لإضافة كلمات أخيرة قليلة إحداهما عن التوجيه وأخرى عن التحذير وثالثة عن الطغام مدعواً لهذا المالتحاه الذي ساد الصفحات الأخيرة من كلامنا السابق وهو اتحاه نحو الوعظ والإرشاد .

ولقد أشرنا قبلاً إلى أنه ليس هالك أسباب يمكن تقديمها لتبرير اعتبار الحرير والخلق والحق والجمال قيماً نهائية مستحبة في ذاتها ولداتها ولكن هالك صفات وخصائص معينة تميز التصرفات التي نقوم بها في سعيها لتحقيق هذه القيم وهي صفات يجب أن يشبه لها أولئك الذين يرغبون في إدراك وفهم كنه الحالات الشعورية التي تصاحب هذا السعي لتحقيق القيم . أو تقدير القيم وفيما يلي هذه الصفات .

١٨٦ - جني الثمار

عندما نسمى لإرضاء رغبة أو ميل لا بد أن نشعر بالتمب إن عاجلاً أو آجلاً فإذا حدث أن حل بنا التنب وأصررنا مع هذا على محاولة إرضاء هذه الرغبة نصل إلى حالة تشبع وينقلب التنب إلى استمزاز ويتخذ هذه الشعور أحد طريقتين :

أولاً - أنك لا تستطيع أن تأكل أكثر من كمية معينة من الفواولة والقشدة والسكر وأن تدخن أكثر من عدد معين من لفافات التبغ فإذا استمر الأكل أو التدخين بعد هذه الكمية أو هذا العدد فقدت هذه الأشياء لذتها بل أنك لا تستطيع أن تتمتع بشم رائحة زهرة مدة أطول من المفعول ويبدو هنا أن بعض الأعصاب يحل بها التنب ، هنا إما يتوقف الشم أو ينعدم التمتع والعاقول يعرف هذه الأشياء جيداً كما قد تعلم الدرس الخاص بإرضاء الحواس والرغبات وهو أن يتوقف المرء بينما هو لا يزال يريد أن يستمر .

ثانياً - كلما تقدم بالمرء العمر وازداد نضجه خلف وراءه عدداً من ميوله وأهوائه التي كان يرغب في متابعتها وهو أحدث متاً وقد يذهب إلى أبعد من الفواولة والقشدة ولفافات التبغ كما لا ترضيه الألعاب والحصلات الرافضة ولا حتى الحديث والضحك وهكذا يصل الأمر بالشبح إلى أن يردد هذه العبارة وكل شيء يمر سريعاً ، كل شيء ينتهاوى ويتحطم ، وهو تعليق شخص حل به الإعياء بعد حياة يفرح منها آخر الأمر معلقاً إذا حسب ما له في صفحة اللذة وحده أقل بكثير مما عليه في صفحة الملل والشقاء والحق أن الإخلاص لا بد أن يحقق لشخص وضع كل همّه في التمتع باللذة الحسية والرغبات الحسية هذه لا نلت أن تآرحح وتنتهاوى وتنفد طلاوتها تماماً كما تنفذ الحواس قدرتها وحذتها ولكن

التمتع الذي يصاحب السعي لتحقيق القيم لا يدخل ضمن هذه القائمة المبررة التي يتألم لها الشيخ ذلك لأن من يقدر الجمال يرداد تقديراً كلما تقدمت به السر وهو ينفق وقتاً أطول في متابعه وتأمل الرسوم واللوحات وسماع الموسيقى وعلى الأخص القطع الأصعب منها والتمتع بمناظر الطبيعة، قل أن ينطرق إليه الملل. وهكذا في حالة العالم والباحث والحكيم والفيلسوف إذ ينفق كل مهمة وقتاً أطول في قراءة الكتب والبحث في العمل إذ تشعب ميولهم وتمتد حتى تملأ أفق حياتهم. وبالمثل نجد الشخص الخبير الذي يأمل أن تتحسن حياته يكتشف أن الصراع الخلقي لا ينتهي وأن الكمال الخلقي لا يتحقق وذلك لأن الخبير الذي يسعى جاهداً لتحقيقه يتوارى ويتراجع كلما قرب منه بحيث أن كل تقدم في الإدراك الخلقي يبرز مرحلة تالية من الطريق الذي يمتد للأمام كما يحدث في حالة الشخص الذي يتسلق الجبل فهو يدرك مدى صعوبة التسلق كلما تخطى السفوح المنخفضة وبدأت الأبعاد العالية للقمم تظهر أمام عينيه. والحق أن أهم ما يميز الحياة الخلقية هي أنها تتطلب أهدافاً أخرى كلما تحقق هدف قريب. ومن ثم فلا ينبغي أن نجزع من أن نصبح كالكائنات التي تنمو في أسفل المناجم ترى الشمس بل تحلم بها ونخمن أين هي.

١٨٧ - التكامل

هناك جزء فقط من شخصية الإنسان يشترك في إرضاء أهوائه ورغباته فهناك ناحية جنسية معينة تشترك في الشهوة الجنسية، كما أن هناك ناحية من الشهية تشترك عند إرضاء الإحساس بالجوع. وهو نفس ما يحدث في انفعالات الإنسان كالطموح أي الرغبة في القوة والبخل أي الرغبة في الاحتفاظ بالمال والشهرة أي الرغبة في أن يعرف المرء، والحنان والوالدي والحسد والغيرة والخوف. في كل هذه الانفعالات التي نحسها وظهرها من الأعمال التي نعزّم تأديتها بتقدم جزء من طبيعتنا فقط ليسيطر على الميدان مؤلفاً ثم ينزوي لبيع لغيره مكاناً. ولكن هذا لا يمنع أن تكون السيطرة دائمة كما أشار أفلاطون بحيث يصبح المرء تحت سيطرة رغبة واحدة طاعية أما في حالة التمتع بالجمال أو في السعي للحق أو للحياة الخلقية فتشارك جميع نواحي الطبيعة الإنسانية وبالتالي يحدث تلاقي وتكامل وفي حالة نشاط الفنان والعالم والرجل الخبير نجد أن عناصر الطبيعة الإنسانية حتى المتعارضة تتجمع بحيث يدرك بحواسه ويفهم بعقله ويقدر بذوقه ويحب بأفعاله ويقدّس بروحه ويقرر بإرادته أي قد يقرر أن يصبح شخصاً أفضل أو يذل جهداً

أكبر أو يقلل من الأثرة وحب الذات أو أسط من هذا وذاك أن يترك العالم أصل مما
وحده

ولعل ذلك الشعور بالهدوء والسلام الذي يرتبط تقليدياً تأمل روائع الفن أو الإغراق
في البحث أو الإحساس العميق بالواجب أساسه هذا التكامـل والتوافق بين جميع عناصر
الطبيعة الإنسانية بحيث تظل مؤقتاً وطيلة وجود الخبرة التي تتملك مبداء الشعور
مجموعات موحدة لا تنقسم حدنا بل تنبع لنا الهدوء والاستقرار.

تغير الشخصية

من الطبيعي أن الإنسان لا يقدر له أن يعرف الحقيقة أو يتصل بها ولو اتصالاً متقطعاً
- وهو أقصى ما يمكن أن يزعم الشعور بالقيم - دون أن يتأثر هو بهذه المعرفة أو
الاتصال. وقد لا يحدث هذا في الخبرات الدنيا كإرضاء الرغبات وطاعة النزعات إذ بعد
أن تمر الخبرة تتركك تقريباً كما كنت أولاً باستثناء ما قد يحدث إذا أخفقت في إرضائها
فقد تصبح سيوفاً مسلطة على رأسك.

ولكنك لا تستطيع أن تركز وتجمع نواحي شخصيتك دون أن تتأثر تبعاً لاتجاه هذا
التوافق والتكامل. فإذا أنفقت معظم حياتك في الدراسة والسعي وراء الحق أصبحت عالماً
ولقد يكون للعالم فضائله وأخطاؤه ولكن يغلب أن يكون معصوماً من المغريات النافهة
التي تؤثر في حياة معظم الناس ومحصناً ضد الأثواك والقروح التي تجلبها الخبرة
الإنسانية، بل قد يصل أحياناً إلى درجة من الهدوء يربطها الناس تقليدياً بحياة الفيلسوف
دون أن يدركوا مبررات ذلك.

وبالمثل إذا سعى المرء في طلب الجمال كفنان أو موسيقار أو مخرج سينمائي أو
مصور أو شاعر أو كاتب قصص أو ناقد أخذت بالتدرج تكتسب فضائل ومساوئ الفنان
وهكذا قد تصبح غير مستقر الشخصية لا تطبق التقاليد شاذاً من الناحية الحسية وقد تهرب
مع روعة حارك أو نسي أن تعيد إليه كتبه وقد تستخدم الأشياء في غير العمل ما لا تنفق
مع ما درج الناس عليه كأن تضع الزند على الحجر مستعملاً الموس بدلاً من السكين أو
نكر التلق بماسك الفحم وباختصار قد تصبح وهيباً كما اعتاد الناس في العصر
الالكتروني أن يسموا الفنان. ولكك إذ تعمل هذا تبدي حساسية للجمال، وولاء لأعلى
المثل التي تتصورها، وعزماً على التعبير عن هذه الحساسية بحيث قد تستعذب الموت

حوراً هي كوح لكي ينسى لك أن تؤدي العمل الذي يرسمه لك حبالك بدلاً من أن تتناول مرتناً محترماً تصطر من أحله أن نخدم الدوق الذي يطلب المنفعة العبية الرحيصة وهو مستعد أن يدفع من أحلها المال

وإذن فليؤد المرء واجه وليساعد الآخرين وليكون رحيماً حليماً وساحتصار لبحيا الحياة الفاصلة المحقة ولينأكد بعد هذا أنه سيقدر مباشرة بشهادة المجتمع منحن يعرف جميعاً من هو الرجل العاضل عندما نقابله .

تحذير

وعلياً أن نحذر من أن تعامل القيم باعتبارها نتاجاً من صنع الإنسان ولقد نفذت هذا الاتجاه عند تحليل الرأي الذاتي ولكن حيث أن العالم قد أصبح يسيطر على عقولنا بحيث أصبحنا لا نؤمن إلا بما نراه ونحسه ونعتبره حقيقياً وله وجود مستقل لا عن المادة فحسب بل عن العقل أيضاً ذلك لأنه عندما نقر بوجود حقائق غير مادية فإننا نميل لافتراض أن هذه الحقائق عقلية ومن هنا نعتقد أن القيم لا بد أن تكون مثلاً هلبا ونحن بهذا نضمن تفكيرنا تعارضاً بين ما هو مثالي وما هو حقيقي ولكن كيف ينهي للمثل الأعلى أن يجتهدنا لتحقيقه كما لو كان مفناطسية ما لم يكن له وجود مستقل عن العقل الذي يدركه والجهود التي تبذل لتحقيقه؟ إننا إذا افترضنا أن المثل الأعلى الذي اخترعه الإنسان له القدرة على استثارة جهوده لتحقيق وإدراك هذا الهدف صغيراً بذلك من شخصية فكأننا نفترض أن الإنسان في إمكانه أن يرفع نفسه إذا رفع حزامه .

دعنا نؤكد لك مرة أخرى أن المثل العليا هي بمثابة قيم تعطى لنا وتتضح بنسبة تختلف من شخص لآخر ولكنها ليست من نتاج تفكيرنا .

وبلاحظ أن أجسامنا تخضع لقوانين معينة تتحكم في سلوك هذه الأجسام وهي قوانين ديناميكية واستاتيكية كقانون الجاذبية وقوانين النمو والتحلل ويقوم الرياضيون والطبييون وعلماء الحياة وعلم وظائف الأعضاء بدراسة هذه القوانين التي من نتائجها أن يصل كما نعتقد إلى معلومات عن العالم .

ومن ثم يقول إن العالم مكوّن بطريقة تجعل الأحسام التي لا تسند إلى شيء تسقط في الفراغ سرعة واحدة وإن التجاذب بين الأجسام في الفراغ يتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينها وإن طبيعة الكائنات الحية هي أن تولد وتتمو ويتكامل نصحبها وتشيخ وتموت ثم تموت

ويمكن أن يكون نفس الأمر حادثاً أيضاً ولو أننا نجد صعوبة في الإقرار بهذا - في حالة عقولنا وأرواحنا إذ قد تكون حاصصة لمؤثرات وقوانين تنتمي لأساس تكوين العالم بشكل لا يقل عن حصوع قوانين الطبيعة والرياضة له.

وهكذا ميل جميعاً لتسمية الأشياء صواباً أو خطأ وكشف عنصر الجمال أو القبح في الأشياء والسعي لما هو حق كما مطلق على ردود الأفعال التي يقوم بها العقل الإنساني لهذه المؤثرات التي تؤثر على الأخلاق والفن والمعرفة والحق أن كون عقولنا حاسة لهذه المؤثرات وقابلة للتشكل بها ينبغي أن يعلمانا عن طبيعة الحقيقة ما لا يقل عما نقوله لنا دراسة قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء التي تتحكم في قوانين النمو والتحلل للجسم ذلك لأنه كما يعطينا قوانين الجسم معلومات عن طبيعة الحقيقة الفيزيكية التي يوجد فيها الجسم هكذا نعتبر القبح التي تملاً نفوسنا وتنفرد التطور في عقولنا عوامل في الحقيقة غير المادية التي يوجد فيها كياننا الروحي وبمعنى آخر هي عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا وهي ليست بأقل من القوانين التي يدرسها علماء الرياضة والطبيعة.

١٨٨ - نظرة إلى الوراثة

إن عرض النقطة الأخيرة عن النظام يتطلب نظرة إلى الوراثة لنلخص ما سبق. لقد حاولت في الفصل الخاص بالسياسة بالرفق مما يسوده من استطراد وهو استطراد كان في معظم الأحوال مقصوداً - إذ أردت أن أبين أن كل مشكلة فلسفية تندمج في المشاكل الأخرى بل يمكن أن يقال إنها تنضج إلى جميع المشاكل الأخرى - حاولت أن أبداً بالحدث عن الفلسفة السياسية وتساءلت حينئذ عن هدف الحكومة الحق والغرض من الشرع الحق.

وكانت الإجابة هي إنتاج نوع معين من المجتمع أي مجتمع يضم مواطنين يعيشون على نمط معين. والحق أن الدولة موجودة لتشجيع الحياة العاضلة وأحسن الحكومات هي تلك التي يعيش مواطنوها أفضل حياة وهي تعيهم بقوة إيجابية إما بإبعاد العوائق أو بزيادة احتمالات السعادة. وفي هذا إجابة جزئية على السؤال التالي وهو ماذا يقصد بالحياة الفضلى؟ وكل ما يبقى أمامنا هو أن نوسع في هذه الإجابة لينطبق على السؤال الذي بدأنا به كلامنا السابق وهو أي نوع من المجتمع تهدف الحكومة الحق إلى خلقه وتشجيعه؟ والإجابة هي أنه مجتمع معظم أعضائه يتبعون القيم الخلقية في حياتهم الخاصة

العربية وتتحد منها أهدافاً لمستويات السلوك وتدعمها في ذوقها وميولها وآرائها التي هي أساس أحكام الجماعة

إذا شئنا التحديد لقلنا إنه مجتمع يقدر أعضاؤه الحق ويسعون لكشفه ومعرفة كما يشئون أسامهم على معرفة دون أي تحير أي دون تعصب جنسي أو معزة طائفية دينية أو مذهبية كما يقدررون العلم والبحث والأمر والعقلية، وهم يحاولون دائماً أن يشحنوا أذهانهم فتظل بفضة فعالة مستقلة ويسعون لمعرفة ما يحدث في العالم على اختلاف أرجائه .

وهو مجتمع يقدر أعضاؤه الفن والموسيقى والأدب ومن هنا يسعون لأن يحيطوا أنفسهم بيئة توحى بالجمال ويصرون على أن تكون مدنهم مخططة نخطباً جميلاً ومنازلهم منقحة جميلة وأن يحتفظوا بنوع سام سواء أكان عالماً أم خاصاً وأن تكون لديهم الحاسبة للجمال في مختلف صورته والرغبة في أن تبرز مظاهره بأقصى الوضوح .

وهو مجتمع يحتفظ أفراداه بتقدير كبير لفكرة العدالة والتكافؤ في معاملاتهم بعضهم مع بعض ويتسامحون حتى مع من يكرهون دينهم الرحمة والعطف على المستضعفين لا يقبلون أن يستعوا بالراحة بينما لا يجد غيرهم لفة يتبع بها أو بيتاً بأوه وهم يعتبرون القيام بالخدمات واجباً عاماً يستعدون لتقديمه ولعلمهم أن هذا العالم جزئياً شر لا مجال لتجنبه يعتقدون العزم على أن يصبح أفضل عن طريق الحياة التي يمشونها .

هذه بعض التعبيرات الاجتماعية للقيم وكلما ازداد تخللها لحياة الجماعة قرب هدف الساسة من التحقيق .

١٨٩ - لمحة إلى القيم ومشاكلها

الأكسيولوجيا تبحث بضم مذاهب الفلاسفة في صنوف القيم وطبيعتها ومقاييسها ومزئلتها من الفلسفة وفي كل بحث من هذه المباحث وصح العلاسفة مجموعة من المذاهب لا يحتمل هذا الباب الإفاضة في شرحها ولا إحمال القول فيها جميعاً فحسبنا أن نشير - موجزين في الكثير من الحالات - إلى أظهر المذاهب التي عرفت في تاريخ هذه المباحث أما عن طبيعة القيم ودراة مقاييسها ومكائنها من الفلسفة فذلك ما نعرض له في الفصل التالية من هذا فحسبنا في هذا الفصل أن نحدد موجزين صنوف القيم ونعرف ما يراد بطبيعتها نوحه عام حتى نعرض لطبيعة كل قيمة على حدة في فصولنا التالية

١٩٠ - صنوف القيم

قد تقوم الأشياء وتقدر باعتبارها وسائل لتحقيق غايات وقد تقوم باعتبارها غايات في ذاتها كما سنعرف بعد قليل والصنف الثاني هو الذي يدخل في نطاق البحث الأكسيولوجي الفلسفي وقد جرت عادة الباحثين في سادح القيم وصوفها بأن يردوها إلى ثلاث هي الحق والخير والجمال. وأضاف البعض التقديس الديني holiness أو Worship Fulness قيمة رابعة.

ولكن من الفلاسفة - أمثال مونتاجيو Montague - من يساوره الشك في اعتبار الحق قيمة ذاتية، لأن من الحق ما لا يقبل التقويم ومنه ما كان على الحياد neutral بمعنى أنه لا يكون موضع ثناء ولا مثار ملامة ولكن البعض يرى أن حب الحق - دون مراعاة لما يترتب عليه من نتائج - يجعل الحق قيمة ذاتية عليا وقد أخذنا بهذا الرأي.

واختلف الباحثون بصدد القيمة الدينية - التقديس - فمنهم من رآها نطقاً فريداً من القيم (شليمر مآخر + ١٨٣٤ Schleirmcher وماكس أونرو + ١٨٧٦ Ott) ومنهم من رآها مجرد اتجاه نحو القيم الأخرى (كانط + ١٨٠٤ وهفدنغ + ١٩٣١ H. Hoffding) ومنهم من رآها مزاجاً منهما معاً (هوكنج المولود سنة ١٨٧٣ W.F. Hocking).

ولكن أكثر الباحثين يرى أن وظيفة الدين هي المحافظة على القيم الثلاث: (الحق والخير والجمال) أكثر منها قيمة رابعة تضاف إليها.

واختلف الباحثون في تنوع القيم وتعددتها فمنهم من رآها متعددة (فيما يقول أصحاب مذهب التعدد Pluralism) ومنهم من ذهب إلى أنها متصلة عقلياً، ومن ثم أمكن توحيدها وسنعود للحديث عن هذا الخلاف بعد قليل.

١٩١ - طبيعة القيم

القيم صنفان: صنف يلتمس لداته ويطلب كعابة ويكون مطلقاً لا يحده زمان ولا مكان، وصنف سبي يشده الناس كوسيلة لتحقيق غاية ولهذا يختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم فمحال الزهرة يقرم لداته وقيمة العرة مرهونة بما تؤديه من خدمات، الصنف الأول يطلق عليه اسم القيم الباطنية الذاتية Intrinsic values ويسمى الثاني بالقيم الخارجية Extrinsic Or instrumental وعن الأول نشأت مشاكل فلسفية في ديا القيم وهو

وحده المعنى في بحثنا لأن ثاني الصنعيين يستمد من نطاق الدراسات الفلسفية بمعناها التقليدي فحقى نتحدث عن الحق والخير والجمال باعتبارها غايات في ذاتها لا وسائل لتحقيق غايات.

وقد اختلف الباحثون بمدد هذه القيم: أهمي صفات عينية للأشياء، بمعنى أن لها وجوداً مستقلاً عن العقل الذي يدركها، أم هي من وضع العقل واحتراعه؟.

وأحدث الاتجاهات الفلسفية - فيما يقرر ولقب أستاذ المنطق بجامعة لندن - يرى أن هذه القيم عينية أكثر منها معاني عقلية، وإن كان من الفلاسفة من قال إنها نسبة خالصة مردها إلى الفرد ومن ثم كان اختلافها باختلاف الزمان والمكان والظروف والأحوال وبهذا الاعتبار يستتبع وجود حق بالذات لأن الحق إنما يكون بالقياس إلى تفكيرها أو شعورها ومثل هذا تماماً يقال في الخير وفي الجمال.

وقد ألح أتباع الوضعية بمختلف صورها في تأكيد هذا الاتجاه والسخرية من مذهب القائلين بالفهم المطلقة ممن يقررون وجود حق بالذات أو خير بالذات أو جمال بالذات. فيرى «آير» زعيم الوضعية المنطقية في انجلترا أن أحكام القيم لا تشمل الصدق ولا الكذب لأنها إما أن تكون تعبيراً عن وجدانات أو مجرد أوامر في صيغة مضللة.

وسنعود إلى شرح هذا الاتجاه في كل فصل من الفصول الثلاثة التالية لسرف موقف الوضعية المنطقية من الحق والخير والجمال كل على حدة.

وحسبنا الآن أن نقول إن التفكير الوضعي الذي يرد القيم إلى التجربة قد شددت أثره نظرية النسبية التي أذاعها «آينشتاين» عام ١٩٥٥ إذ أعتقت النظرية الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين وأخذوا في تطبيقها على ميادين بحثهم وهزوا بها فكرة المطلق التي كانت ثابتة مكينة في الكثير من مجالات المعرفة فساعد هذا - في بعض الحالات - على إزالة قيم هزيلة بالية نوطنة لإقامة قيم أخرى تنبض قوة وحياة ولكن زعزعة «المطلق» كثيراً ما ردت الناس إلى الفوضى والتحلل وفوضت المثل العليا الحية الكاسية في أعماق نفوسهم.

إن في القول بسية القيم جاناً من الحق يحس أن يؤدي إلى صلال. إن أحكام القيم *Value-Judgments* - فيما يلوح - ليست ذاتية حالصة ولا موضوعية صرفاً إن فيها عسراً ذاتياً ولكن مردها إلى صفة في الموضوع نوح الحكم عليه نأنه حق أو خير أو جمال، ومن أجل هذا قيل إن الأحكام التقييمية بمعنى من معانيها أحكام وصعية واقعية *Factual* - وهي التي تصف الأشياء كما هي في الواقع ولا تتعرض لتقييمها في ضوء ما

ينبغي أن يكون - ومرجع التوحيد بين أحكام القيم وأحكام الواقع - بهذا المعنى إلى أن الأولى تصف الخصائص التي توحد في الشيء وترتق تقويمه وسيزيد هذا وصوحاً

١٩٢ - علاقة القيم إحداها بالأخرى

أشربا إلى اختلاف الباحثين في توحيد القيم وتكثيرها وحسبها في هذا أن نقدم لعالم القيم بكلمة تفسر ما قيل بصدد العلاقة التي تربط القيم الثلاث إحداها بالأخرى.

١٩٣ - التوحيد بين الحق والخير

وتحد بعض الباحثين بين الحق والخير لوصفوا علم الأخلاق بأنه منطق السلوك *Logic of conduct* لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته و المثل الأعلى يستخدم للدلالة على عدة معان متباينة منها التعبير عن شيء يتعذر تحقيقه أو يكون وهمياً مقابل للموجود بالفعل ولهذا أثر بعض المفكرين أن يستعملوا هذه المثالية عند الحديث عن المثال الأخلاقي وأن يربطوا بينه وبين المثال المنطقي لأن المثل الأعلى للتفكير السليم ليس شيئاً خيالياً بل هو شيء يتحقق في كل وقت نزاول فيه التفكير (إذ التفكير الخاطيء لا يعتبر قط تفكيراً) ومثل هذا يقال في المثال الأخلاقي لأنه يتحقق في كل وقت تنصرف فيه تصرفاً صحيحاً.

ولم يرق التوحيد بين الحق والخير عند بعض الباحثين وأيسر ما قيل في دحضه إن التسليم به يفضي إلى الاستغناء بأحد اللفظين عن الآخر وعندئذ يجوز لنا أن نقول إن من والخير أن يقال أن الكل أكبر من جزئه أو أن $4=2+2$ أو غير هذا من حقائق .

وواضح أن هذا رأي لا يساغ ولهذا ميّز الكثيرون بين الخير والحق ومنهم من قدم أحدهما على الآخر كما فعل أتباع المذهب الفرشكاني - من أمثال دمر سكوت *Duns Scotus+1308* ولهم أوكام *W. Occam+1343* - في رفضهم لكل محاولة تهدف إلى التوفيق بين الفلسفة أو العلم والدين أو الإيمان لأن ما يكون حقاً عند الفلاسفة والعلماء قد يكون باطلاً في نظر الإيمان. والخير مقدم على الحق لأن الخير من وضع الله وإلى مثل هذا ذهب أهل السلف في الإسلام.

١٩٤ - التوحيد بين الحق والجمال

وإلى جانب هذا - التوحيد بين الحق والخير - اتجه بعض الباحثين إلى التوحيد

بين الحق والجمال فقالوا منذ أكثر من ثلاثة وعشرين قرناً إن فنوناً - من شعر ونفس وبحث وتصوير - وظيفتها أن تحاكي الطبيعة وأكد هذا أفلاطون فأنكر أن يكون للفن قيمة في ذاته لأنه تقليد أشياء طبيعية تحاكي مثلها ومن ثم كان في ثالث مرتبة والشعر عند أرسطو مرجعه إلى أمور منها غريزة التقليد في الإنسان.

وأنكر هذا الاتجاه بعض الباحثين مؤكدين أن غاية الفن الجمال وأن وظيفة الفنان لا تقوم في تقليد الطبيعة ومحاكاة مشاهدتها وآثارها بل مهمته أن يضيء عليها جمالاً من خياله وعواطفه وهنا يفرق الفن عن العلم فغاية العلم اكتشاف الحقيقة وغاية الفن التعبير عن الجمال وإذا كان منهج البحث العلمي يقتضي أن يجرد الباحث نفسه من أهوائه وأغبيته ومبوله ما استطاع إلى ذلك سبيلاً. فإن عمل الفنان - شاعراً كان أو مصوراً أو... لا يكمل إلا بإدخال خياله وعواطفه في التعبير عن موضوعه - كما قلنا من قبل - إن جمال القطعة الفنية لا يقاس بمدى مطابقتها للواقع فإن هذا هو معيار الصنق في العلم لا في الفن وإذا كنا ننشد «الصنق» في الفن فإن لهذا الصنق معنى يختلف عن معناه في العلم أو الفلسفة يراد به في الفن صنق التعبير عن شعور فردي سليم ويراد به في العلم صنق النتائج بالقياس إلى الواقع وهكذا تعذر التوفيق بين الحق والباطل.

١٩٥ - التوحيد بين الجمال والخير

وإلى جانب هذا الاتجاه وُجد بعض الباحثين بين الجمال والخير. وهذا أشيع من الاتجاه السالف وأقدم، لأن دراسة الخير وثيقة الاتصال بدراسة الجمال إلى حد جعل اليونان يستخدمون لفظاً واحداً للتعبير عن الجمال والنبل الخلقي ويوحدون بين الكمال والجمال وجعل المصادر العبرية تصف التقديس بالجمال وجعل بعض المحدثين يضيفون الجمال إلى النفس والحياة ونحوها وإن كانت هذه التعبيرات تشير إلى التقوى الدينية أكثر مما تشير إلى الكمال الخلقي المحض.

وقد امتزجت عند اليونان فلسفة الجمال بفلسفة الأخلاق فاعتبر الرواقية الحميل هو وحده الكامل في عرف الأخلاق وتردد صدى هذا الرأي عند بعض المحدثين فالحق الفيلسوف هربارت J.F Herbart مؤسس علم الجمال - في التوحيد بين الحسنة والجمال. وعالج علم الأخلاق باعتباره فرعاً من علم الجمال بشهد بهذا كتابه في علم التربية Science of Education ويقول رسكن Ruskin إن الدوق ليس جزءاً من الأخلاقية

وشاهدًا عليها فحسب، بل إنه وحده الكفيل بالتعبير عنها إن المحك الأول والآخر في تقويم الناس أن تسأل من تشاء منهم عمّا يجب أن تدرك حقيقته .

وظهر الشعور بالجمال مقترناً بالحكم الخلقي عند المدرسة المعروفة في القرن السابع عشر بأفلوطين كسردج ولا سيما عند هري مور *H More* وعن موقف هؤلاء من الأخلاقية نشأ مذهب الحساسية الخلقية *Moral Sense* الذي ربط دعائه بين الخيرية والجمال فرأى شافنسبري + 173 *A. Shaftesbury* أن جوهر الأخلاقية قائم في الانسجام بين وجدانات الفرد ومطالب المجتمع أي في جمال التناسب والتناسق بين هذه الوجدانات والخلو من الميول غير الطبيعية أو الميول التي لا تهدف إلى غرض معين وأنكر كما أنكر غيره من أصحاب المذهب الطبيعي الإلهي *Deism* وجود الله كما صوره الكتاب المقدس وفصل بين الأخلاقية والجزاءات في شتى صورها من دينية واجتماعية وغيرها وصرّح في كتابه «بحث في الفضيلة» *Inquiry concerning Virtue (1699)* بأن إغراء المسيحية باتباع السلوك الخير أملاً في نعيم الجنة المقيم أو خوفاً من عذاب النار الأليم مفسدة للأخلاق، وحسب الإنسان باعثاً على فعل الخير جمال الفضيلة في ذاته بل رأى الاستغناء عن اقتراض وجود إله عند وضع القانون الخلقي فالأخلاق لا تقوم على الطمع في نعيم الجنة أو الخوف من عذاب الجحيم وقوام السلوك الطيب هو حب الفضيلة لذاتها، لأن الفضيلة جمال والنفس بطبيعتها تهفو إلى الجمال وتفر من القبح والإنسان يجب أن يكون نظيفاً لا لأنه يخشى أن يراه الناس أو يشفق أن يرى نفسه قِلَواً بل لأن النظافة في ذاتها مربية إلى النفس وكذلك الحال في الفضائل الخلقية .

والواقع أن اليونان قد أخفقوا في التمييز الدقيق بين السلوك الخلقي والفن ولعل مرجع التفرقة بينها إلى التقدم العلمي الحديث . إننا حين نعتبر الحياة الخلقية جميلة ننظر إليها من زاوية خارجة عن ذاتها فنقيم نظرتنا إليها على أساس أنها نتيجة وليست فعلاً إرادياً . إن الحياة الخلقية في جوهرها مغالبة للشهوات ومجاهدة للأهواء والنزوات وليس في هذا ما يبرر وصفها بالجمال .

بل حسبنا في تهافت التوحيد بين الحيرية والجمال تلك الخصومة التي ثارت بصدد موقف الأخلاق من الفن . فس الباحثين من جعل الفن أداة لخدمة الأخلاق والتقاليد والمعتقدات ومنهم من اعتبر الفن للفن فجعل غايته وقفاً على الجمال ومن ثم أباح لأهله أن يتعمدوا على المؤلفين من نظم الأخلاق وأوصاع العرف ومقتضيات التقاليد وألا يحفلوا بغير الجمال غاية قصوى لروائع منهم .

في عام ١٨٥٧ أصدر «بودلير» *Baudelaire* الشاعر الفرنسي ديوان شعره: *Les fleurs du mal* متضمناً مقطوعات تصور الأجسام المتحللة والحس المادي

ورفع أمره إلى القضاء فأدانه بغرامة (٣٠٠ فرنك) مع حذف المقطوعات التي تتنافى مع الأخلاق والآداب من ديوانه. وأثار حكم القضاء ثائرة الكثيرين من أنصار بودلير فاتهم فكتور هوجو *V. Hugo* ١٨٨٥ وغيره من أدباء فرنسا القضاء الفرنسي بالظلم والجور على قدسية الفن ولكن حكم القضاء قد سرّ القائلين بأن وظيفة الفن خدمة الحياة وتوكيد التقاليد والمعتقدات وقد تابع المحدثون - من أمثال تولستوي - اتجاه القائلين بإخضاع الفن لمبادئ الأخلاق ومقاييسها ورفضوا الفصل بين الفن والحياة.

وكمراجع للاتجاه الذي يربط بين الفن والأخلاق ظهر مذهب الطبيعيين الذي أنشأه بلزاك وبشر به في فرنسا زعيم المدرسة الطبيعية *L'Ecole Naturaliste* إميل زولا + ١٩٠٢ *E. Zola* الذي طبق في الفن القصصي المنهج التجريبي الذي دعا إليه كلود برنار وغيره وهذا المذهب يصور الحياة في أدب مكشوف ولا شيء سوى هذه الحياة المكشوفة يعتبر أدباً لأن رسالة الفنان ليست رسالة وعظ وإرشاد ودين، بل رسالة حق وجمال والشرّ حق موجود في الحياة وفي تصويره البارع جمال. ولكن تطبيق المنهج التجريبي في الفن القصصي يثير حتى اليوم نقداً وجدلاً.

ولهذا وجد منذ القدم من يقاوم مذهب القائلين بالفن لذاته وقديماً هاجم أفلاطون في جمهوريته القصص الشعري الذي يبدو أنه يفسد الضمير ويشوّه المثل العليا والشعر والتصوير وغيره دجل يعمد إلى العواطف فيثيرها ولا يلجأ إلى العقل المتزن الرزين لأنه لا يجد فيه مجالاً لعبه ويحسن تصوير الكثير من الشهوات والنزعات المنحطة حتى يحملنا على الإعجاب بما نكره. ولهذا كان من واجب المشرع ألا يسمح بمثل هذا الفن العاث في المدينة حتى يكفل للفضيلة الحياة وعلى الناس أن يصنعوا على رأس هذا الشاعر العاجز إكليلاً آية تقديرهم له وإعجابهم بفضله وهم يتعنون بمديحه والثناء عليه

فيم إذا كانت هذه الحصومة التي لا تزال قائمة بين الممكرين إذا لم يكن هناك فارق بين الحير والجمال؟ إن الاستقراء يشهد بأن الفن الرميع لا يهدف إلى التهذيب والإصلاح فإن قصد إلى ذلك جاء قصده عن طريق غير مباشر بل إن آثار الفن التي أريد بها التهذيب والإصلاح ليست أحمل ما أنتجت عبقرية الفن من روائع - فيما يقول بوب

Pop's Essay on Man من النادر أن تجد أثرًا فنيًا عفرياً يمكن أن ينطوي على الرعة في التهذيب فالدكتور جوسون يرى أن شكسبير + ١٦١٦ كان يكتب فيما يلوح بغير عرص أخلاقي ولم يكن على الدوام حريصاً على أن يشير إلى السطح على الشرير - كما قال سكوت *Scott* - وما يشه هذا يمكن أن يقال في الفردوس المفقود لملتون + ١٦٧٤ *J Milton* والكوميديا الإلهية لدانت + ١٣٢١ *Dante* وثورة الملائكة لأناتول فرانس + ١٩٢٤ *Anatole France* وغير هذا من آثار الفن المخالدة وهل يجدي مثل هذا الفن الذي يراد تسخير لخدمة الأخلاق في رفع مستواها عند الناس؟ سيكون مثله مثل الشحاذ الذي يعرج في موكب صاخب فاجر وعلى غير جدوى يلتبس بعرجه انتباه أولئك الذين يسرون في الموكب محمّلين له فيما يقول كاريث (*Carrit's Theory of Beauty P.84.5*).

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن يقال إن كلا الرأيين المنظرين قد جانب الصواب ليس من الحكمة أن يخضع الفن لقبود العرف ومقتضيات التقاليد لأن هذه متغيرة تختلف باختلاف الزمان والمكان وأثار الفن الحادثة إنما تبقى بفضل ما تنطوي عليه من عناصر إنسانية خالصة ومن هنا عاش العباقرة من أهل الفن وخلدت آثارهم على التاريخ دون أن يظفي الإعجاب بها تغير زمان أو مكان.

على أن من العبث أن نطالب بتحرير الفن من مبادئ الأخلاق العليا إن الخلق الفني والاستمتاع الجمالي يسير في ركب المبادئ الخلقة التي تهيم على النظام الاجتماعي العام. إن الفن لا يزدهر إلا في مجتمع معالي سليم، والقانون الذي ينظم سلامة المجتمع ويكفل صحته هو قانون الأخلاق فيما يقول «بيرى» *Perry's The Moral Economy ch.v*.

من هذا نرى أن العلاقة قائمة - وينبغي أن تظل قائمة - بين الفن ومثل الحياة العليا ومبادئها المطلقة ومن ثم يرتفع الفن فوق حدود الزمان والمكان ويظل في نفس الوقت على اتصال بمبادئ الأخلاق العامة وقبها المطلقة وقلنا إن الفن الصحيح يرتفع فوق حدود الزمان والمكان أو إن الجانب الإنساني الخالص في روايته هو أول مقومات خلوده لا ينفي اصطاع الكثير من هذه الروائع بصيغة محلية تستمد طابعها من زمانها ومكانها.

والرابط بين الفن والأخلاق - بهذا المعنى - يبرز القول بأن التمييز بين الخير والجمال لا ينبغي النظر بوجود علاقة حمية بين الجمال والسلوك المهدد لأن تنمية الإحساس بالجمال تعين على ترفع الإنسان عن اللفظ الباطي والمسلوك الجارح وتبرىء صاحبها من دواعي الحقد وتحنه مواطن الزلل المعيب.

عرصاً شيئاً عن وجهات النظر عند الباحثين في صفوف القيم وبعض مشاكلها وبقي عليها أن تعرض لكل قيمة من هذه القيم على حدة نحاول أن ننسج اتجاهات الباحثين في تصور طبيعتها وأن نعرف المقاييس التي وصمها لتيسير فهمها ثم نعقب على كل منها بكلمة موجزة تؤرجح للعالم الذي يعالج البحث فيها

الحق - وعلم المنطق

اختلف الباحثون في فهمهم لطبيعة الحق وتصورهم للمقاييس التي يمكن استخدامها في التمييز بينه وبين الباطل فلنعرض أظهر ما قيل في هاتين المشكلتين من وجهات النظر المختلفة توطئة للتعقيب بمناقشتها وبيان مدى ما فيها من صواب أو خطأ؟

١٩٦ - طبيعة الحق

تحتل مشكلة الحق مكان الصدارة في تاريخ الفلسفة النظرية فالفيلسوف يبدأ تفكيره الفلسفي بالاستفسار عن طبيعة الحق والبحث عن معيار يطمئن إليه في التمييز بين الحق والباطل وقد شغل البحث في هذه المشكلة فلاسفة اليونان من قديم الزمان فمنهم من جعل الحس معيار الصواب والخطأ والوجود والعدم ومنهم من أنكر الحس وأقر العقل مقياساً... ومنهم من أنكر اليقين في العلم ووقف عند الاحتمال ورفض القول بوجود حق مطلق أو معرفة شيء في ذاته، ومنهم من قنع بالتوقف عن إصرار أحكام واكتفى بإعلان لا أدريته... كما عرفنا من قبل.

واستمر الجدل في طبيعة الحق ومقاييسه قائماً إبان العصور الحديثة حتى نلقاه في الفلسفة الحديثة وزادته عنفاً وبدأ النزاع بشأن الحق ومقاييسه في القرن السابع عشر والثامن عشر بين العقلين والتجريبيين حتى حُفَّت من حذته «كانط Kant» بمذهبه النقدي الذي جمع بين العقل والتجربة مصدراً للحقيقة - كما عرفنا من قبل..

ولبت مشكلة الحق تحتل مكان الصدارة في فلسفة القرن الماضي والقرن الحاضر على السواء وتجلّى النزاع بشأنها بين اتباع المذهب الصوري المحض *Formalism* أو أشياح الرعة المنطقية *Logicism* وبين الوضعيين عامة واتباع المذهب العملي (الرجماتي) بوجه خاص.

كان الرياضيون وأهل المنطق الصوري على خلاف ملحوظ مع دعاة المذهب

العملي في تصور الحق ومهم طبيعته فاعتقد الفريق الأول أن هناك حقاً مطلقاً يقوم مستقلاً عن تجارب الإنسان ويكون حقاً موضوعياً لا يحدده زمان ولا مكان فهو صفة من الصفات العينية التي تقوم في الموجودات مستقلة عن وجود عقل يدركها أو عدم وجوده.

ومن مؤيدي هذا المذهب «برنار بولزانو» 1948 *Bernhard Bolzano* الذي يحجر بأن الحق بالذات يظل كذلك في كل الحالات وإذا قلت إن من المتعذر أن يعرف الإنسان عدد الأزهار التي أثمرتها في الربيع الماضي شجرة معينة تقوم في مكان معين فإذا هذا لا ينهض دليلاً على أن الأزهار لم توجد بعد لمجرد أن معرفة عددها لا يتيسر لإنسان! وقريب من هذا يمكن أن يقال في وجود المطلق أو الحق في ذاته إنه يقوم مستقلاً عن كل عقل يمكن أن يدركه.

ولكن هذا المذهب الصوري في فهم الحق قد ناهضه المذهب العملي وغيره من مذاهب الوضعيين (كالوضعية المنطقية) وقد أفسحت المجالات الأمريكية والبريطانية صفحاتها - منذ مطلع القرن العشرين للبحث في المذهب العملي إثباتاً ونفياً وأثار هذا المذهب جدلاً عنيفاً في مؤتمر الفلسفة الذي انعقد في «هيدلبرج» *Heidelberg* عام 1908.

كان هذا المذهب - كغيره من مذاهب الوضعيين - ينكر وجود حق يمكن أن يكون مطلقاً لا يتقيد بزمان ولا مكان إنه يرفض القول بالحقائق والقيم المطلقة شأنه في هذا شأن المذهب السوفسطائي القديم كلاهما يرى أن الحقائق جزئية نسبية وليست مطلقة متغيرة وليست ثابتة وإن كان المذهب السوفسطائي يجعل «الفرد» معيار الحقائق ومقياس القيم، بينما يرد المذهب العملي عامة هذا المقياس إلى «الإنسان» وليس إلى الفرد بيد أن هذا يجعل القيم من حق أو غير أو جمال تتغير في الأمة الواحدة بتغير الزمان وتختلف في العصر الواحد باختلاف الشعوب والجماعات ومن هنا كان الاختلاف مع أتباع المذهب الصوري الذي يرى الحق بالذات مطلقاً لا يحدده زمان ولا مكان لأنه صفة عينية موضوعية مستقلة عن العقل الذي يدركها.

ومن الفلاسفة من توسط الاتجاهين السالفين في فهم الحق وغيره من القيم فاعتبروا القيم جوهر الأشياء ووجدوا بين الحقيقة والقيم إلى هذا ذهب «هريغ ريكتر» 1936 *H. Rickert* الذي رأى أن فكرة الحقيقة *Reality* تنحل في الفلسفة إلى فكرة قيمة وأن لفظ حقيقي *Real* يطلق على ما كان حقاً أو صواباً كمقياس لكل تمكيز

حسباً هذا عن اتجاهات الفلاسفة في فهم الحق وطبيعته ولترجيء مناقشته إلى ما بعد الحديث عن المعايير التي يمكن استخدامها في التمييز بين الحق والباطل .

١٩٧ - مقاييس الحق

الباحثون على خلاف في تصورهم للمقياس الذي يمكن استخدامه في التمييز بين الحق والباطل وأظهر المقاييس التي عرفت في هذا الصدد أربعة :

مقياس الوضوح *Obviousness* ويقول به أصحاب نظرية الواضح بذاته *Self Evident* فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تحمل الشاهد على صدقها حتى ليستحيل أن تكون متاراً للشك .

ومقياس النفع في الحياة العملية ويقول به أتباع المذهب العملي (الأمريكي) فالأحكام الصادقة عندهم هي التي تثبت قيمتها عند التجربة .

ومقياس إمكان التحقق من مضمون العبارات بالرجوع إلى الخبرة الحسية ويقول به أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة .

ومقياس الاتساق *Coherence or Consistency* ويقول به دعاة نظرية الإتساق فصديق الأحكام عندهم مرهون باتساقها مع غيرها من أحكام بمعنى أن الحكم الذي يساير سائر أحكامنا ولا يتناقض معها يكون صادقاً وما يتناقض مع مجموعة أحكامنا يكون باطلاً .

هذه هي أظهار الاتجاهات المعروفة في مقاييس الحق والباطل أو الصواب والخطأ فلنقف عندها وقفة قصيرة نزيدها في ذهن القارئ وضوحاً .

١٩٨ - نظرية الوضوح

مقياس الحق عند أتباع هذه النظرية هو الوضوح الذي يرتفع فوق كل شك *Indubitably* ويسمى هذا في الأوليات الرياضية التي تبدو ضرورية واضحة بذاتها *Self-Evident* كقولك إن الخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين أو الكل أكبر من جزئه أو غير هذا من قضايا واضحة بذاتها لا تحتاج إلى برهان يشهد بصحتها - فيما يقول العقليون - .

وقد يمثل هذا المقياس عند الذين يعتبرون الحس أصلح أداة للإدراك فسلامة

الحس هي الشاهد العدل على صدق الأحكام التي تتناول المحسوسات - فيما يرى الحسيون - فإذا حكمت على الشمس بأنها مصيبة لأنك رأيتهـا بالفعل نصيـه كان حكمتـه من الوضوح بحيث لا يعتـر إلى دليل آخر يثبت صحته

ومن أنواع هذه النظرية من يرى أن هناك أحكاماً لا يكون صدقها واضحاً ومع ذلك نظل على يقين من صوابها - متى كانت مستنبطة باستدلال منطقي سليم من أحكام يرتفع صدقها فوق كل شك كالرياضي الذي يستنبط بالاستدلال الرياضي من أوليات *axioms* واضحة بذاتها نتائج لا يكون صدقها واضحاً ولكنها تظل في نظره صادقة بالضرورة. لأن الوضوح هو محل نقطة البدء في تفكيره ومقياس الصواب في كل خطوة من خطوات استدلاله أنه الأساس الذي يقيم عليه صدق معلوماته كلها فهو المقياس الأقصى للحق.

أيد هذه النظرية بين المحدثين «ديكارت» من ناحية و «جون لوك» من ناحية أخرى فكانت أول قاعدة في المنهج الذي وضعه «ديكارت» ألا يقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين في وضوح أنه كذلك وأن يتجنب التسرع والسبق إلى الحكم قبل النظر... إلى آخر ما عرضناه عند الحديث عن منهجه.

١٩٩ - نظرية النفع في الفلسفة العملية (البرجماتية)

ذهب أتباع المذهب العملي (البرجماتي *Pragmatism*) إلى أن الحكم يكون صادقاً متى دلت التجربة على أنه مفيد عقلياً وعملياً فإذا أريد اعتبار حكم المعرفة قيمته وجب أن نسأل أنفسنا: أي فرق عقلي أو عملي يؤدي إليه هذا الحكم في تجربتنا أي أن مقياس الحق هو المنفعة أو العمل المنتج وليس حكم العقل:

للمذهب وجهان: أولهما يقرر أن الحكم الصادق أو الفكرة الصحيحة هي التي تعمل بنجاح *Works satisfactorily* في تجاربنا في الحياة ومن ثم تكون المنفعة هي المحك الوحيد لصدق الأحكام أو صواب الأفكار.

ويقرر ثانيهما أن الحق يراد به حادث يعرض *Happens* لفكرة أو لحكم ما فيجعله صحيحاً بما يحققه من عمل والدليل على صدق قضية ما أنها تزيد سيطرتنا على الأشياء والحكم يكون صادقاً متى تحقق الإنسان من صدقه بالتجربة وبغير هذا التحقيق لا يوصف الحكم بالصدق أو بالكذب.

ظهرت هذه النظرية في أواخر القرن الماضي ومطلع القرن الحاضر وإن كان دعائها

يقولون إنها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير كتب «بيرس» + ١٩١٤ Charles S Peirce مقالاً تحت عنوان كيف نوضح أفكارنا لأنفسنا قرر فيه أن الحق يقاس بمقياس الحل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد الفكرة عده خطة للعمل أو مشروع له *Plan of action* وليست حقيقة في ذاتها كما يرفع أتباع المذهب العقلي والفكرة هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار وقد استشهد على صحة دعواه بأمثلة منها قوله إنا نجهل حقيقة الكهرباء ولكننا ما تحققه لنا من منافع فمعنى الكهرباء يقوم في الآثار التي نتجلف عنها في حياتنا اليومية ولا عبرة بمعرفتنا العقلية لها ومثل هذا يقال في غير هذا المثال وجاء وليام جيمس + ١٩١٠ W. James فأضاف إلى هذا قوله إن هذه الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها فالطريقة التي بها نخبر حكماً ما أن ننظر عن النتيجة التي يؤدي إليها صدقه في حياة الإنسان والفرق بينها وبين الآثار التي ترتب على كذبه إن كان حكماً كاذباً وبعبارة موجزة نقول إن محك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفة «الضرورة Cash-Value» في تجارب الحياة ومن ثم أصبحت المنفعة مقياس الحق.

يقول (جيمس) في صراحة: «إن التفكير هو أولاً وآخرأ ودائماً من أجل العمل» و«تصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما» ومعنى هذا أن الأفكار يجب أن نخبر عن طريق ما نتوقعه منها من نجارب حبة أو عن طريق نجاح رد الفعل الملائم لها فإن «الحق Truth» ليس إلا التفكير الملائم لغايته كما أن «الصواب Right» ليس إلا الفعل الملائم في مجال السلوك...

والجانب الآخر من مذهب «جيمس» هو - على ما عرفنا - أن الصدق عارض يحدث لفكرة «فتصير» صادقة بالأحداث *events* فصوابها حادثة أو هو عملية التحقق منها بالتجربة وبذلك يكون الحق هو «التحقق» من منفعة الفكرة بالتجربة يذكر هذه النظرية عنه أن العلم يجعل النظرية أداة للسيطرة على الطبيعة ومن أجل هذا لا يجد العلماء غرضاً في أن يفسروا الظاهرة الواحدة بعدة نظريات فمن العبث إذاً أن يوجد تطاحن بين النظريات المصادمة وأن يستمرق السائحون الجدول في أيهما حق وأيها باطل فالزراع بين الماديين والروحانيين ومصيبة للوقت لأنه لن ينتهي إلى نتيجة تؤثر في سلوكنا العملي ولكن النظر إلى مستقبل العالم يوضح كفة المذهب الروحي لأنه يملأ الإنسان أملاً ويشير في نفسه التمازول ويمكّنه من احتمال متاعب الحياة ومثل هذا يمكن أن يقال في كل نواع يثور بين نظريتين متضادتين

الرأي قيمته في منفعة في الحياة وصدقه مرهون بهذه المنفعة أما الحق في ذاته فلهبط أحواف لا يحمل معنى. هذه هي ماهية الحقيقة في نظر البرجماتزم عند «جيمس» وأتباعه.

والمعتقد الديني يعتبر صادقاً طالما ترتت عليه آثار ونتائج عملية في حياتنا اليومية وحالات الفلق الديني أو الحلقى تفنضي الحكمة اعتناق أحد الرأيين المتقابلين حتى ولو لم نجد دليلاً منطقياً يشهد بصدقه كما يقول جيمس في كتاب «إرادة الاعتقاد *Will to believe*» وهكذا أصبح صدق المعتقد مرهوناً بآثاره العملية متوقفاً على قيمته المنصرفة *Cash-Value*.

وجاء «جون ديوي» J. Dewey ١٩٥٢ في مجرى في هذا التيار نفسه فالحق عنده هو «التحقق» من منفعة الفكرة بالتجربة ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر وهكذا انتهى إلى مذهب الفرائع *Instrumentalism* وفيه رأى أن الحياة توافق *adjustment* بين الفرد وبيئته ولهذا فإن العقل ليس أداة معرفة *Organ of knowledge* بل أداة ترقية للحياة *Promoting life* وصواب المعتقد مرهون بآثاره بقيته المنصرفة كما قلنا وبهذا اتسع معنى البرجماتية فأصبح صواب الفكرة أو المبدأ معناه نكيفه مع حياة الآخرين ومعتقداتهم وليس مع حياة الفرد العملية فحسب.

ويعتقد «ديوي» أن الفكر في أساسه أداة لخدمة الحياة والناس لا يزاولون التفكير متى جرت حياتهم لينة ناعمة. فإذا عاق تفكيرهم عائق باشروا التفكير مضطرين فتفكيرهم خطة يواجهون بها المصاعب ومقياس صحة تفكيرهم يقوم في مدى ما يحققونه من نجاح وفي ذلك يقول: «إن كل ما يرشدنا إلى الحق فهو حق» ويخطئ الذين يحسبون وهماً أن العلوم تقصد إلى المعرفة لذاتها وأن التفكير المجرد مقطوع الصلة بمطالب الحياة العملية ولكن الواقع أن كل بحث وراء الحقيقة ليس إلا طريقة لإيجاد وسائل تخدم حياتنا العملية. ومن ثم كان موضوع التفكير عند «ديوي» خطة يراى بها تحقيق فعل من الأفعال ومن أجل هذا احتلت المشكلة الخلقية مكان الصدارة في فلسفته.

وجاء «شيلر» F. C. Schiller ١٩٣٧ بمذهبه الإنساني *Humanism* فقرر أن الحق وظيفته خدمة الشربة فمقياسه لا يقوم في مطابقتها لموضوعاته بل في مدى ما يحققه من نفع للإنسانية وليس ثمة حق يقوم بمعزل عن الشربة.

وهكذا قصت البرجماتية - فيما يرعم جيمس وأتباعه - على الخلافات التي تنور

بين مدارس الفلاسفة وتعصّب كل منها لمذهبه كان الجدل حول صدق الفكرة يحذر بأهله إلى البحث في مقلتها وصحة الاستدلال الذي أتى إليها فحوّلت البرجماتية المناقشة المحرّدة إلى «احتبار نتائج» الفكرة في ديا التجربة أنها اتجاه للانصراف عن البحث في المبادئ الأولى والعلل البعيدة والضرورات المفترضة إلى الطر في ثمار الأفكار ونتائجها وآثارها في الحياة لقد تساءلت مذاهب المدرسين في العصر الوسيط عن طبيعة الأشياء وكنهها وضلت في مناهة «جوهر الأشياء» وتساءلت نظرية التطور عند «دارون Darwin» عن أصل الأشياء وضلت في غياهب السديم أما البرجماتية فإنها تساءلت عن النتائج وانصرفت عن الفكر إلى العمل وتركت الماضي واهتمت بالمستقبل.

٢٠٠ - مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطقة Principle of

Verification

اتخذت الوضعية المنطقية مبدأ التحقق محكاً لاختبار العبارات لمعرفة ما يحتمل أن تحمله من معاني كما أشرنا قبلاً - ولهذا المبدأ خطره عند الوضعيين المناطقة في تبريرهم استبعاد الميتافيزيقيا والعلوم المعيارية من مجال البحث فهذا المبدأ يستطيع الباحث أن يختبر الألفاظ والعبارات اللغوية التي يستخدمها الناس أو يستعملها العلماء ليصرف إن كانت ذات معنى إلا متى كانت قضية تحليلية - كما هو حال القضايا الرياضية والمنطقية أو قضية تركيبية يمكن التثبت منها عن طريق الخبرة الحسية كقضايا العلوم الطبيعية - وكل ما عدا هذين النوعين من العبارات كلام فارغ لا يحمل معنى وهكذا يرد المبدأ صدق العبارات إلى الواقع.

ويرتد هذا المبدأ إلى المذهب العملي البرجماتي كما بدأ عند مبتدع هذا اللفظ «تشارلس بيرس C. Peirce» لا عند وليم جيمس وغيره، إن كان هذا المذهب العملي يجيب على فكرتين مختلفتين أولاًهما أن معنى الفكرة يتكشف عن طريق السلوك الذي نحث عليه هذه الفكرة وثانيتهما فكرة التحقق من هذا المعنى ويدعو عن طريق الخبرات الحسية التي نفقدنا إليها الفكرة وقد رأى بيرس في رسالته «كيف نحمل أفكارنا واضحة» (١٨٧٨) إن أفكارنا عن الأشياء هي أفكارنا عما نتوقعه من نتائجها وآثارها الحسية وفي بحث نشره عام ١٩٠٥ يقول إن المعنى الذهني لأي قضية يتحقق في المستقبل وإذا فمداً التحقق يتلخص في القول بأن معنى الفصية مع استثناء القضايا التحليلية - هو

التحقق منها بالحس والقصة التي لا يمكن التحقق منها في حدود الخبرة الحسية لا نحمل أي معنى ولا يكفي القول بضرورة إمكان التحقق من كل قضية حتى تكون ذات معنى بل يجب أن يكون معناها متصفاً في مدلول حسي ومن ثم تكون القضية، انه موجود قضية فارغة لا تحمل معنى لأن التحقق منها بالخبرة الحسية مستحيل أما قولنا «وأحمد موجود في الحجرة المحاورة» قضية ذات معنى لأن التثبت من وجوده أو عدم وجوده ميسور عن طريق المشاهدة. وقد صادف تطبيق هذا المبدأ صعوبات عذله الأستاذ «أبر» بحيث يتضادى هذه الصعوبات إن رأى أن ليس من الضروري أن يكون التحقق ممكناً من الناحية العملية ويكفي أن يكون ممكناً نظرياً أي من حيث المبدأ هذا في نظره ميسور في القضايا التي نتحدث عن أماكن بعيدة فقولنا: «توجد جبال على الوجه المظلم من القمر» لا يشير إلى شيء يمكن مشاهدته بالفعل ولكن القضية تشير إلى ما يحتمل أن أراه لو نيسر لي الذهاب إلى هذا الوجه البعيد من القمر وليس ثمة ما يمنع من الناحية المنطقية من وجود جبال على الوجه الآخر من القمر.

من هذا نرى أن التحقق في غير القضايا التحليلية يقصد إلى ربط القضايا بالواقع لا اختبار صحتها وهذا الواقع لا يقتصر على ما هو موجود في الحاضر ولكنه يمتد إلى المستقبل كذلك ومن القضايا ما تكفي مجرد الإشارة إلى اختبار معانيه ومنها ما يقتضي اختباره تحليله إلى قضايا أبسط فأبسط حتى تبلغ المرحلة التي نرى فيها للقضية أصلاً من الواقع عندئذ تخضع لمبدأ التحقق ولو كان هذا على سبيل الإمكان المحض.

هذا هو المحك الذي اتخذته التجريبية المنطقية مقياساً لاختبار العبارات لمعرفة مضمونها وبه بقيت على قضايا العلوم الطبيعية أو سلمت بقضايا الرياضة والمنطق باعتبارها تحصيل حاصل واستبعدت قضايا الميتافيزيقا والعلوم المخيارية من مجال البحث.

٢٠١ - نظرية الاتساق Coherence Theory

يرى أصحابها أن محك الصدق في الأحكام يلتبس في اتساقها مع غيرها من أحكام فالحكم الصادق هو الذي يكون مساهراً لمجموعة معارفاً أو متصفاً فيها وهذا الاتساق هو الشاهد العدل على صدق الحكم فحكماً على الأجسام المادية بأن بعضها يجذب بعضها الآخر صادق لأنه متفق مع معلوماتنا العامة عن الأجسام المادية أما حكمنا على جميع الناس بأنهم أماء فاطل لأنه يتناقض مع ما نعرف عنهم في هذا الصدد

ولهذا التناقض أو التطابق صورتان: تناسق الأحكام التي نصب على العلاقات

الصورية المحددة وتتنسق الأحكام التي تتناول الحالات المحسوسة أو الواقعية المعينة وتيسيراً للمهم سمي الأول بالتناسق المنطقي والثاني بالتناسق المنصل بحقائق الواقع والحديث عهما يكشف عن أظهر الحصاص التي تميز نظرية التناسق

(أ) الاتساق المنطقي *Logical Consistency* :

يمثل هذا النوع من الاتساق في كل صنف الاستدلال الاستنباطي المحض، وقد عرفنا أن غاية الاستدلال القياسي أو الاستنباطي هي اتساق الفكر مع نفسه أو مطابقة النتائج لمقدماتها دون نظر إلى الواقع وبهذا كان معيار الصدق في قضايا هذا الاستدلال قانون عدم التناقض.

وبوضح هذا الاتساق القضايا التالية في علاقاتها المتبادلة.

كل س - ص - يتسق هذا الحكم مع القضيتين :

لا س - لا ص - بعض ص - س

ويتناهى مع القضيتين : لا س - ص

بعض س - لا ص

القضايا الثلاث الأولى ليست واحدة ومع هذا فإن الأحكام التي تؤلفها يتطابق بعضها مع بعض بحيث تبدو على اتساق فتصدق معاً أو تكذب معاً.

أما القضيتان الأخيرتان فإنهما تعبران عن حكمين غير متفقين مع أحكام القضايا الثلاث الأولى بمعنى أن صدق إحدى المجموعتين يوجب كذب المجموعة الأخرى إن المجموعتين من الأحكام ليستا متطابقتين إحداهما مع الأخرى.

وهذا النوع من الاتساق يبدو في القياس الصوري الأرسطاطالسي ورمزية المنطق الرياضي وسلسلة الاستدلال الرياضي أو الهندسي وكل صنف الاستدلال الاستنباطي، فالحكم بأن س صادق يوجب الحكم بأن كل ما هو متضمن في س صادق أيضاً ولنفس السبب.

(ب) الاتساق المتصل بحقائق الواقع *Factual consistency* :

ويراد به الاتفاق بين حكم ما وحالة معينة بالذات ويمثل هذا النوع من الاتساق في الاستدلال الاستقرائي *Inductive reasoning* فقولنا: بالأمس كان مستوى النهر منخفضاً والماء صافياً أما اليوم فقد ارتفع مستوى الماء عدة أقدام وأصبح عكراً هذه المشاهدات

على اتفاق مع الحكم الذي يقول مد أمد وجيز تساقط مطر عرير على مسقط مياه وانصب في النهر عن طريق محرى من الماء هذه حالة من حالات التناقض المرتبط بحقيقة من حقائق الواقع ومثل هذا التناقض يتمثل في قصايا العلوم الطبيعية الاستثنائية وإدأ فحلالة نظرية الانساق أن الحكم يكون صادقاً متى كان مسابراً لمعلوماتنا أو مستحاً منها متطابق الحكم مع ما هو معروف هو الشاهد على صدقه وفقدان هذا التطابق هو آية الخطأ والبهلان.

أيد نظرية الانساق من الألمان «هيجل» + ١٨٣١ *Hegel* ومن نأثر به من أتباعه وقواها وأنصباها من نأثر به من البريطانيين من أمثال «برادلي» + ١٩٢٤ *Brudley* و «بوزانكي» + ١٩٢٣ *Bosanquet* ومن الأمريكيين مثل «جوسبارويس» + ١٩١٦ *Josiah Royce* الذي كان أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد.

٢٠٢ - مناقشة النظرية السالفة

(أ) نظرية الوضوح:

أظهر الاعتراضات التي وجهت إلى هذه النظرية نحملها فيما يلي:

إن الكثير من الأحكام التي اتفقنا على أنها صادقة لا يبدو صدقها في وضوح. فقولنا إن الأجسام يجذب بعضها بعضاً حكم صادق مع أن صدقه يعوزه الوضوح وقد اقتضى اكتشاف صدقه تفكيراً ملياً ومثل هذا يمكن أن يقال في الكثير جداً من الأحكام فإذا نحن سلمنا بالوضوح معياراً للحق وجب أن ننكر اعتباره المعيار الوحيد أو نرفض التسليم بصلاحيته في جميع الحالات.

وربما قيل في الرد على هذا الاعتراض إن النظرية لا تعني أن جميع الأحكام المسلم بصدقها يستحق أن تكون واضحة بذاتها ولكن بقية النظرية ينفي هذا الرد لأنها تقرر أن الأحكام التي تتصل في وضوح بأحكام واضحة بذاتها تعتبر صادقة لا معالة وهذا الرد يسلمنا إلى نظرية الانساق أو المطابقة وسنعود إليها بعد قليل.

هذا إلى أن الوضوح كمييار تنقصه الدقة فإن الكثير من أحكامنا التي نجلى صدقها واضحة حيناً من الزمن قد أثبت التفكير فيها أنها باطلة وزعم الناس في عصور مصت أن الأرض مركز الكون وأنها ثابتة لا تدور والشمس وسائر الكواكب تدور من حولها. ثم أثبت البحث التجريبي أن مثل هذه الأحكام يقوم على صلال.

بل إن أوليات الرياضة كقولنا أن الحطين المتوازيين لا يلتقيان مهما امتدا - قد ثبت الآن أن الكثير منها يقوم على فروص لا تستقيم هذه الأوليات بدورها - بالغاً ما بلغ وصوحها وبمعناها عن كل أثر للشك.

ولو صحت نظرية الوصوح لكات جميع معتقداتنا صادقة لا محالة وقد صدق دهبوز + 1679 Hobbes حين اعتنصر هذا المقياس مجارياً ومن ثم لا يحتمل الحاجة لأن الإنسان بضيف الوصوح لكل رأي لا يساوره فيه أدنى شك ميقطع بأن علمه به يقيني لا ريب فيه فالوصوح قد يدفع الإنسان إلى أن يعتنق رأياً ويدافع عنه في عناد ولكن هذا الوصوح لا يستطيع قط أن يكفل لصاحبه صدق رأيه في يقين.

وهكذا ننتهي إلى أن الوصوح قد يكون معياراً للحق ولكنه ليس المعيار الوحيد ولا المعيار الدقيق الذي يمكن أن يطمئن إليه صاحبه.

(ب) مقياس النفع في المذهب العملي :

يقول أتباع البرجماتية إن الحق ثمرة التحقق من منفعة الفكرة الصحيحة بالتجربة وأنه حادث «عرضه» للحكم... إلى آخر ما أسلفناه في هذا الصدد. يتنافى هذا الاتجاه مع القول بأن صدق الحكم أو كذبه مستقل عن العقل الذي يدركه فقولنا إن المربخ معمور بالناس حكم يحتمل الصدق والكذب وعجزنا عن التثبت من ذلك بالتجربة لا ينفي إمكان صدقه أو احتمال كذبه.

ويذهب أتباع المذهب العملي أن نجاح الفكرة بالتجربة في تحقيق منفعة هو مقياس صوابها وشر ما يعاب على هذا الكلام غموضه وقد التبس الأمر على بعض الناس حتى أسأروا فهم ما يقصده العمليون بمعنى التجربة حتى ظنوها تجربة الفرد ومن هنا جاء خلطهم بين الموقف البرجماتي والموقف الوسطاني ولكن الواقع أن العمليين قد فسدوا - فيما يقول جمهور المؤرخين - إلى التجربة الانسانية أو هي بتعبير أدق تجربة تصطبغ في نهاية المطاف بصبغة اجتماعية وأرادوا سحاح الفكرة ما يحجم عنها من آثار ونتائج تفيد «عقلاً وعملياً»

وإذا كانت «التجربة» تنسج حتى تشمل تجربة جميع الأفراد كما يتسع « نجاح الفكرة» حتى يشمل اتساق التفكير ومطابقة الأحكام للواقع منفعة النتائج والآثار فإن معيار البرجماتية في تقويم الحق يكاد لا يختلف مع معيار التأسق والتطابق إلا في مظهره لأن

المنفعة نعي في الواقع إشاع حاحة العقل الشري إلى اتساق وعدم التناقض وعندئذ تكون المنفعة مقياساً غير واف عند نمير الحق من الباطل أو أن الفرق بينها وبين التناقض السالف الذكر حثيل إلى حد قد يتعدر معه التمييز بينهما، وإن كان المعروف أن العاملين قد أثاروا اعتراضات على نظرية التناقض بوجه عام فالاتساق السالف الذكر ميسور في عالم الرياضيات ويمكن في عالم الأوهام وليس بين هذين العالمين ودنيا الواقع اتصال

إننا نأخذ على المذهب العملي أنه يربط بين الحق والعقل الذي يدركه ونميل إلى تنحية الحق بعيداً عن الخلاف بين الأفراد والزواج بين الجماعات معاً لأن اختلاف الناس على شكل الأرض - أسطحه هي أم كروية - لا يكون قط دليلاً على أن الأرض ليس لها شكل.

والواقع أن أسفاف هذا الاتجاه يبدو فيما سماه أصحابه بالقيمة المنصرفة أو الفورية وبها شبهوا القضايا والعبارات التي يراد معرفة صحتها أو بطلانها بالسلع المعروضة في السوق، قيمتها الحقيقية لا تقوم في ذاتها بل تتمثل في الثمن الذي يدفع فيها فعلاً، وكذلك الصديق أو الحق... إنه فيما يقول جيمس (في كتابه البرجماتية) كورقة النقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها وقد هاجم النقاد العمليين من أجل هذا.

ولكن هؤلاء لم يجدوا أقل غشاضة في النظر إلى الحق كما ينظرون إلى أية سلعة مطروحة في الأسواق ولعلنا إن تركنا فكرة الحق في مجال المعرفة ومبادئ الأخلاق والأديان إلى الحق في مجال السياسة لاحظنا أن البرجماتية وهي فلسفة أمريكية تنظر إليه نظرتها إلى السلعة المعروضة في السوق! إنها عقلية أمريكية نراها في السياسة كما نراها في أي مجال آخر.

ومع هذا الذي نأخذ على البرجماتية نحمد لها اهتمامها بدنيا الواقع حتى إلى حد الاستخفاف - أحياناً بصورية الصديق أو الكذب في أفكارنا وإسرافها في تقدير النتائج والآثار في مجال الحياة العملية وتبعية هذا الاتجاه تبدو أوضح ما تكون في عالم الأعتلاق والدين إذا نشت سفعة المبادئ الخلقية والمعتقدات الدينية في دنيا الواقع فسيان بعد هذا أن تصمد لنقد العقل المحض أو نهار أمامه! إن قيمتها مصوبة طالما أثبتت النجدة معها في حياتنا الدنيا - فيما يقول هؤلاء العمليون

على أن هذا الذي نحمده لهذا المذهب كان مثار نقد وجهه إليه بعض الباحثين إذ قالوا: إن وجود الله لا يمكن أن يفيد صاحبه إذ متى كان هذا الإيمان عند صاحبه حقاً لا

ربب فيه أما إذا كان الاعتقاد بوجود الله مرجعه إلى تقدير أثره في الحياة العملية من غير تعقل واتساع فإن اعتقاده لن يزيد على أن يكون مجرد ضلال ووهم باطل حذاع ومثل هذا يقولونه عن مبادئ الأخلاق

ولهذا الاعتراض وجهاته ولكن الواقع أن الناس قلما يحضرون المبادئ التي تسيّر سلوكهم لمحك النقد ومطلق العقل محسبهم أن يستريحوا لأثر المعتقد أو المبدأ في حياتهم من غير حاجة إلى النظر العقلي المحض وإذا تمذّر عليهم أن يتعقلوا معتقداتهم الدينية ومبادئهم الخلقية فحسبهم أن يمتنعوها محاكاة وتقليداً... هذا كلام يقال على الكثرة الغالبة من الناس ولا ينسحب على الصفة الممتازة من المستبرين.

(ج) مبدأ التحقق:

قلنا إنه أساس الوضعية المنطقية الذي بررت به استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث العلمي وفي مناقشتنا لموقف هذه الوضعية من الميتافيزيقا ما نطه كافياً لدحض مبدأ التحقق.

(د) نظرية الاتساق والتطابق:

أظهر الاعتراضات التي وجهت إلى التناسق أو عدم التناقض باعتباره مقياساً للحق والباطل أو الصواب والخطأ نجملها موجزين فيما يلي.

قبل: إن الاتساق المنطقي معناه عدم تناقض الفكر مع نفسه وقد تتنافى نتائج القياس الصوري مع الواقع لأن صدقها مرهون باتساقها مع المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فالصدق هنا مقطوع العلاقة بدنيا الواقع، بل قيل أكثر من هذا: إن من الممكن أن يعتمد الصواب في العلم الصوري لأن من الممكن أن يقام نسق استنباطي صحيح على فروض تختلف مع الفروض التي يقوم عليها نسق آخر فقد كشف رياضيو القرن الماضي (من أمثال جاوس Gauss وبوليائي + ١٨٣٦ G Bolyai ولوباتشفسكي Riemann وريمان ٨٩٦, Lobatchewsky) هندسة غير إقليدية non-Euclidean وأثبتوا أن أوليات axiom إقليدس الهندسية ليست بالديهيّات الوحيدة الممكنة وأن في الامكان أن يصطلح على وضع مجموعات من الأوليات تقوم عليها هندسات متسقة غير متافضة بعضها مع بعض Self inconsistent ومعنى هذا أن الحق أو الصدق لا يكون واحداً بل يتعدد بتعدد السقات الصورية ومن ثم لا يصلح الاتساق مقياساً للحق أو معياراً للصواب

بل قد لا يصلح الاتفاق مقياساً للحق حتى في غير المجالات الصورية فإن الكثير من أحكامنا التي اتفقا على صوابها أحر الأمر كانت في بدء أمرها على تناقض ملحوظ مع أحكام كنا على يقين من صدقها فالحكم بأن الأرض كروية أو أنها تدور حول نفسها - حين قيل لأول مرة بدا متناقضاً غير متسق مع معلومات الناس حول طبيعة الأرض ولم يجمع هذا من أن يكون هذا الرأي حقاً مع عدم اتساقه مع مجموعة المعارف التي تهيأت للناس في ذلك الوقت.

والآن حسبنا أن نقول، تعقياً على ما أسلفنا من اتجاهات الباحثين، إن فهم الحق قد يقتضي استخدام المقاييس السالفة كلها: وإن الاعتراضات التي توجه إلى نظرية تكفل بالكشف عن وجوه النقص فيها ولكنها لا تنتهي بملاحظاتنا والقضاء عليها ومن هنا كانت ميزة النقد الزهري فهو يبصر الإنسان بوجوه النقص حتى يتضاد الدليل ويؤشده إلى وجوه الكمال حتى يحسن استغلالها وما من شك في أن الباحث لا يستغني في فهمه للحق عن المقاييس السالفة الذكر مع كل ما يوجه إليها من اعتراضات ولكل حالة حكمها ومن الضلال أن تنعصب لمقياس دون مقياس طالما كانت جميع المقاييس صالحة لتمييز الحق من الباطل.

وبعد، فقد أشرنا إلى أن الحق - أي الصدق بمعناه المنطقي الدقيق - يطلق على القضايا وليس على شيء سواها والقضية في المنطق كل قول يحتمل الصدق والكذب وعلم المنطق هو الذي يبحث في طبيعة القضايا والعلاقات التي تقوم بينها وفي طبيعة الألفاظ والرموز والعلاقات القائمة بينها من حيث مساهمتها في دراسة القضايا - فيما يقول دريشيه - أستاذ الفلسفة الحالي بجامعة اندبرة.

وإذا كنا قد عرضنا فيما أسلفنا لدراسة طبيعة الحق ومقاييسه دراسة فلسفية خالصة فإن طبيعة هذه الدراسة تقتضي التعقيب بالحديث عن علم المنطق ولنا نريد أن نعرض لعبائه فقد تكلفت الكتب العربية القديمة والحديثة بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعقياً فحسبنا أن نقول كلمة خاطفة في تاريخه عسى أن تزيد دراستنا وضوحاً.

من تاريخ علم المنطق

٢٠٣ - وظيفة المنطق:

وظيفة المنطق وضع قوانين يسير بمقتضاها التفكير السليم لأن مراعاتها تعصم العقل

من الوقوع في الزلل وهو يبحث في التفكير من ناحية صوابه وخطئه أو صحته وفساده ويعنيه من التفكير صورته دون مادته ومن هنا كانت قوابيه عامة مطلقة لا تتصل بموضوع معين من موضوعات المعرفة بل تتناول شكل الأحكام وصورة التفكير بوجه عام وعائتها تناسق الفكر مع نفسه، وليس مطابقة النتائج للواقع^(١)

وليس من غرضنا الآن أن نشرح في هذا مباحث المنطق ويكفي أن الكتب العربية القديمة والحديثة قد تكفلت بتفصيل الحديث فيها شرحاً وتعليقاً وحبناً أن نؤرخ له موجزين.

٢٠٤ - من تاريخ علم المنطق عند القدماء

عرض الفلاطون في محاوراته لبعض البحوث المنطقية كالتصورات والاستدلال والتعريف ولكن أرسطو كان أول من وضع المنطق علماً مستقلاً له قوانين ومبادئ واعتبره آلة للعلم وليس جزءاً منه إذ صنف العلم إما نظري غاية مجرد المعرفة وإما عملي غاية تدبير الأفعال الإنسانية وجعل المنطق آلة للعلوم ولهذا أوجب في كتابه «ما بعد الطبيعة» أو «الفلسفة الأولى» دراسته قبل الخوض في العلوم إذ أن من التخلف أن يطلب المرء العلم ومنهجه في آن واحد.

وقد أطلق ناشره كتب أرسطو وشراحها على أبحاثه المنطقية اسم «الأورجانون *Organon* أي الآلة أو الأداة أو النص فيما يسميه العرب وسموا العلم بالمنطق: «لوجيك» وكان أرسطو قد سماه بالتحليلات «أنا لوطيقا» وتشمل تحليل القياس إلى قضايا والقضية إلى الفاظ وأريد بالقياس عند أرسطو كل قول يتألف من مقدمات تلزم عنها بالضرورة نتيجة وقد ينتقل الفكر من حكم على كل إلى حكم على جزئيات تدخل تحته.

وجاء الرواقية فأضافوا إلى المنطق الأرسطاطاليسي أبحاثاً - كالأقيسة الشرطية - وجعلوه جزءاً من الفلسفة لأن الفلسفة عندهم تنحل إلى علم طبيعي وجدل (منطق) وأخلاق

وفي القرن الخامس والسادس ترجمت كتب أرسطو المنطقية إلى اللاتينية وسرعان ما احتلت مكاناً بارزاً في الكتب المدرسية في المدارس الأوروبية وتمسك بها معكرو

(١) غارن في تعريف المنطق P. L. Keynes, Formal Logic

المسيحية حتى استند معقولهم سلطانها واستقام لمنطق أرسطو هذا النموذ حتى نمرد على سلطان رواد الفكر الحديث من الأوروبيين. وحسب أن مشير في هذا الصدد إلى ريموس *P Remus* الذي اغتاله في عام ١٥٧٢م أحد المتحمسين من المشائين كما قلنا من قبل! وفرسيس بيكون + ١٦٢٦ *F Bacon* وقد عرفا شيئاً عن مدى جهده في وصح منطق الاستفراء و «ديكارت» + ١٦٥٠ *Descartes* وقد ألحقا إلى نصيبه في تحويل القياس الأرسطاطليسي إلى استبطاء عقلي وغيرهم من رواد الفكر الحديث ممن أسخطتهم السلطة العلمية التي تمثلت في أرسطو لأنها استبدت بالعقول وشتت حرية التفكير.

٢٠٥ - المنطق عند مفكري العرب

عرف العرب في الإسلام أبحاث أرسطو في المنطق وعندما بدأت حركة الترجمة في الإسلام اتجهت عناية المترجمين إلى نقل البحوث المنطقية. وقد روى صاعد الأندلسي ونقل عنه غيره من المؤرخين - أن ابن المقفع كاتب المنصور ومترجم كليله ودمنة هو أول من ترجم كتب أرسطو المنطقية الثلاثة، المقولات (قسطاغورياس) والعبارة (باري أرمناس) والتحليلات (أمالوطيقا) بل نقل إيساغوجي (المدخل *Isagoge*) الذي صنفه فرغوخوس الصوري^(١) + ٣٠٥ *Porphyry*.

ولكن من المحدثين من أثار الشك في ذلك وقد لاحظ «كراوس»^(٢) أن ابن المقفع كان لا يعرف السريانية التي كتبت بها هذه الملخصات الفلسفية وأن ليس لدينا من الوثائق المؤيدة ما ينهض دليلاً على وجود ترجمة فهلوية لهذه الكتب أما القول برده ترجمة أرسطو إلى ابن المقفع فمرجعه إلى خطأ وقع فيه صاعد وعنه نقل ابن الففطي في «تاريخ الحكماء» حتى ليؤكد يورد نص صاعد حرفياً! وكذلك فعل ابن أبي أصيبعة في «عيون الأنباء» ولكن «ابن التديم» لم يشر في «المهرست» إلى ترجمة ابن المقفع لكتب أرسطاطاليسية.

ترجمت البحوث المنطقية إلى العربية على أي حال لأن المنطق كان ضرورياً لمساعدة أهل الجدل في مناقشتهم الدبية ورد شبهات خصومهم ودفع حملاتهم على الإسلام

(١) انظر مقدمة الدكتور إبراهيم مذكور لمدخل ابن سبأ الذي نشرته وزارة المعارف التربية والتعليم بمصر ص ٤٧ وما بعدها

(٢) كان المأسوف على شابه «بول كراوس» مدرساً في كلية الآداب بجامعة القاهرة وقد انتحر عام

ومع أن الإسلاميين قد تأثروا بحوث أرسطو المنطقية تأثراً ملحوظاً إلا أن من بينهم من كان له استقلاله في تفكيره المنطقي وليس أدل على هذا من قول ابن سينا في مقدمة «مطلق المشرقيين» : «لا ملئت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف . . . » ويقول إنه مع اعتزازه بمطلق المشائين «أكملنا ما أرادوه وقصروا فيه ولم يلبخوا إربهم منه . . . »^(١)

وقد كان لبعض مفكري الإسلام موقف إزاء هذا المطلق الأرسطاطاليسي يشهد بهذا كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان لابن تيمية» وكتاب «صوب المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي» وسرى بعد قليل كيف حمل بعض مفكري الإسلام على هذا المنطق حتى أفضى بعض المتزمتين من شيوخهم بتحريم تعلمه وتعليمه .

وقد أشرنا في مطلع حديثنا عن علم المنطق إلى أن أرسطو اعتبره آلة للعلوم بينما اعتبره الرواقية جزءاً منها وأحيا المشكلة الاسكندر الأفروديسي حين تولى الدفاع عن رأي أستاذه وأخذ المناطقة بعده يثيرون هذا الإشكال حين تردده صداه في العالم العربي ولخص «التهانوي»^(٢) الخلاف الذي أثاره في هذا المشتغلون بالمنطق من الإسلاميين فقال :
اختلفوا في أن المنطق من العلم أم لا فمن قائل إنه ليس يعلم فهو ليس بحكمة عنده إذ الحكمة علم ومن قائل إنه آلة للعلوم الفلسفية ومن قائل إنه جزء منها وآلة لها في آن واحد . . . إلى آخر ما يرويه التهانوي .

ومن ذلك ما نراه عند المسلمين . فالفارابي يثير في «الشمرة المرضية» إلى أن المنطق جزء من الفلسفة ولكنه يعود فيقرر أن قوانين المنطق تستخدم في امتحان المعقولات كما تستخدم الموازين والمكاييل في قياس الأجسام^(٣) .

وبصرح الغزالي بأن المنطق كالميزان والمقياس للعلوم كلها وكل ما لم يوزن بالميزان لا يتميز فيه الرجحان من النقصان ولا الربح من الخسران ويسميه تارة علم الآلة وأخرى علم الميزان^(٤) . أما إخوان الصفا فقد اعتبروه - في الرسالة الأولى جزءاً من الفلسفة^(٥) ثم

(١) ابن سينا «مطلق الشرقيين» ص ٣١٢

(٢) انظر التهانوي : كتاب إصلاحات الصور

(٣) الفارابي : إحصاء العلوم، ص ٥٤

(٤) مقياس العلم (١٩٢٧) ص ١٢

(٥) إخوان الصفا في الرسالة الأولى، ج ١، ص ٢٣

عادوا في الرسالة العاشرة فاعتبروه آله لها^(١)

ويعرض ابن سبأ لمعالجة هذه المشكلة فيصرح في منطق المشرقيين بأنه آله إله يقول: العلم الذي يطلب ليكون آله قد جرت العادة في هذا الرمان وفي هذه البلدان أن يسمى علم المنطق^(٢) ولكنه يعود فيناوله في فصل طويل في مدخله (في الشعاع) وينتهي إلى أنه جزء من الفلسفة وآله لها معاً ثم يعلل أن والمشارحات التي تجري في مثل هذه المسألة فهي من الباطل ومن الفضول أما من الباطل فلأنه لا تناقض بين القولين فإن كل واحد منهما يعني بالفلسفة معنى آخر وأما من الفضول فإن (الشغل) بأمثال هذه الأشياء ليس مما يجدي نفعاً^(٣).

والواقع أن هذه الحيرة التي وقع فيها مفكرو الإسلام مرجعها إلى أنهم كانوا يتراوحون في نظرهم إلى المنطق بين موقف أرسطو وموقف الرواقية منه.

٢٠٦ - نفور المتزمتين من المنطق

أقبل المسلمون على ترجمة الفلسفة القديمة - ولا سيما اليونانية واضطلعوا بدراسة مذاهبها شرحاً وتعليقاً - كما سنعرف ولكن المتزمتين منهم - من أهل السنة خاصة - قد حذروا من الخطر الذي يهدد الدين من جراء علوم الأوائل وحاربوا المنطق (اليوناني) في غير رفق ولا هوادة لأن طرق الفلسفة الأرسطاطلسية كانت عندهم خطراً على صحة العقائد الإيمانية ومن هنا ذهب غير المثقفين إلى القول بأن من تمنطق ترندق^١.

ومن معسكرات المتكلمين - معتزلة كانوا أو أشاعرة - صدرت كتب كثيرة تهاجم الفلسفة والمنطق بوجه خاص ككتاب الرد على أهل المنطق للنوختي وغيره - واتهم إخوان الصفا - في الجزء الرابع من رسائلهم المعتزلة، وفي اتهامهم بعض الفلوسوف بأنهم يعتبرون المنطق والطبيعيات كفرة وزندقة، وإن كان هذا لا ينفي القول بأن بعض أئمة الدين قد حسن ظنهم بالاشتغال بالمنطق وأنهم انتصروا به في خدمة الكلام والدراسات الدينية

وكذلك الحال في العرب الإسلامي أمر المصور من أبي عامر، بعد موت الحليفة

(١) من المصدر ج ١، ص ٣١٢ - ٣١٣

(٢) ابن سبأ منطق المشرقيين ص ٥ طعة السلفية (١٩١٠)

(٣) ابن سينا المدخل السالف الذكر، ص ١٢ - ١٦ وفارن المقلمة ص ٥٢ وما بعدها

سنة ٣٦٧ هـ، بإحراق كتب المنطق والحجج بينما أيد المنطق من أهل السنة بعض المتحمسين من أمثال ابن حزم ولعل من آثار هذه الحملات التي عاهاها المنطق أن أحصى الغزالي اسم المنطق من عاوين كتبه اتفاق أهل السنة والجماعة، فحمل كتبه «معيار العلم» و «محك النظر» و «الفسطاط» و عرّض له في مقدمة «المستقصى» ومقدمة «مقاصد الفلاسفة» وأبان عن منفعة لوجوه البحث الديني كما فعل ابن حزم وإن كان - الغزالي - قد برز به في «محك النظر» وحذر في «المنتقى» من التسرع في الوقوع في الكفر استناداً إلى زندقة أهل المنطق.

بل بلغت معارضة المنطق أوجها بعد الغزالي فأمر الحاجب المنصور الذي اغتصب ملك هشام بن الحكم بإحراق كتب الفلسفة والمنطق تقريباً وزلفى للمزمتين من رجال الدين! وتجلّى نفور المتأخرين من المزمتين من الفلسفة والمنطق في فتوى ابن الصلاح الشهرزوري المتوفى سنة ٩٤٣ هـ وقد أثنى فيها بتحريم الفلسفة والمنطق. وفيها يقول: «وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر بشر وليس تعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالحين... بل لعله غمز والغزالي» حين قال في هذه الفتوى «وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبعدة والرفاهات المستحذرة - إلى آخر فتواه»^(١). وإلى جانب مثل هذه الفتاوى ذهب بعض مفكري الإسلام إلى إمكان الاستغناء عن علم المنطق بل ذهبوا إلى أنه قد يعوق انطلاق الفكر السليم قال «ابن خلدون» المتوفى عام ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م «إن كثيراً من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم بدون صناعة المنطق ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله فإن ذلك أعظم معنى ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها فيفضي بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه من دون أمر صناعي» وإلى مثل هذا ذهب ابن سينا والغزالي وغيرهما ولكن مزاوله المنطق تقتضي الحذر من الخطأ في دلالة الألفاظ على المعاني ثم معرفة القوانين في ترتيب المعاني وغير هذا مما يتعرض العقل للخطأ فيه ولهذا نصح ابن خلدون كل من أشكل عليه الأمر وعرض له الارتباك في الفهم أن يتجنب قوانين المنطق قائلاً له: «داخلك إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه ومرع دهك فيه للعوض على مرامك منه...» حتى تشرق أبواب الفتح من الله^(٢)

(١) انظر كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة من ١١٠ - ١١١ و ١٢٠ - ١٢٢ ومصادره

(٢) مقدمة ابن خلدون فصل الصواب في تعلم العلوم وطرق إعادته، ص ٤٩٠

يصرح بأن من لا يعرف المنطق لا ثقة بعلمه وأباح الاشتغال به لأن «المسطقيات» لا تتعلق شيء منها بالدين مبادئاً وإنشائية^(١). وكذلك تاح الدين السيكي الشافعي المتوفى سنة ٧٥٦، الذي حاصم الفلسفة وعادى المتأخرين من المتكلمين ممن مرجوا كلامهم بالفلسفة ووافق في كتاب «مفيد العم ومبيد الغم» على ما أفتى به جماعة من أئمتنا ومشايخنا ومشيخة - فيما يقول - بتحريم الاشتغال بالفلسفة ومع ذلك رأى إباحة الاشتغال بالمنطق متى اطمأن المشتغل به إلى قواعد الشريعة في قلبه!

بل لحل علوم القدماء فلسفية أو غير فلسفية لم يحد علم منها من إقبال المسلمين وكلفهم بدراسة ما وجد المنطق اليوناني وما نراه في العربية من سبل المصنفات والشروح والتعليقات المنطقية أحسن شاهد على ما نقول وشيوع هذه المصنفات في لغة العرب قد أغناها عن تلخيص الأبحاث التي يتناولها في العادة علم المنطق.

٢٠٧ - المنطق عند المحدثين

أما في الغرب فقد ذكرنا من قبل أن أرسطو إن كان قد اهتم بالقياس فإنه فطن إلى الاستقراء الذي انتهى إليه المحدثون ولكنه لم يتوسع في بيانه وغاية القياس على ما عرفنا عدم تناقض الفكر مع نفسه فالتائج فيه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات التي افترضت صحتها مجرد افتراض فيما يقول نقاده وقد تكون - هذه النتائج - على غير اتفاق مع الواقع ومن أجل هذا ضاق به المحدثون لأنه عقيم مجذب لا يكشف عن جديد لأن النتائج فيه منضنة في مقدماته، وشرط الاستدلال أن يكشف عن علم جديد وإلا كان عبثاً لا يجدي ولا يفيد.

جد المحدثون في إصلاح هذا النقص وانتهت محاولاتهم إلى مناهج أهمها:

- ١ - وضع الاستقراء الذي يرقى إلى المقدمات الكلية بمشاهدة الجزئيات فيضمن بهذا صحة هذه المقدمات ولا يفتقر صحتها مجرد افتراض.
- ٢ - الاستسباط الذي جعل المقدمات أفكاراً بسيطة تدرك بالحدس ويؤمن الزلل في معرفتها ومنها يتوصل الباحث إلى نظرياته - كما عرفنا من قبل -
- ٣ - استحداث المنطق الوصفي الذي يستحدث عنه معد قليل.

(١) المرادي المقدم من الصلال، ص ٩١، طعة ثانية ١٩١٤

واشتد اهتمام الباحثين باتداع مناهج للبحث عن الحقيقة ومحاولة التوصل إلى القوانين العامة وانتهى هذا فعلاً بإصافة بحث جديد في المنطق سمي مناهج البحث العلمي *Methodology* وهو المنطق التطبيقي أو منطق العلوم فيما يسمونه .

وقد عرفنا عند الحديث على منهج البحث في الفلسفة فصل سيكون في وصح أساس المسح التحريبي الحديث وأشربا إلى أن أظهر وجوه النقص في منهجه الاستقرائي أنه جعله طريقة لبيان صور الظواهر لمعرفة الحواص الذاتية للأشياء . فدخله عنصر متأخري في ساء التجريبيين بعده ولكن الذين أعقبوه قد تفادوا هذا النقص واهتم «جون ستورث مل» خاصة بوضع قوانين الاستقراء التجريبي على النحو الذي أسلفناه .

وأما منهج الاستنباط كما وضعه ديكرات فقد توسع به الذين أعقبوه من أمثال ليتره يتلخص المنهج في أن يبدأ العالم بتعريف الألفاظ التي يستخدمها في بحثه ثم يفترض عدة فروض (مسلمات من بديهيات أو مصادرات) يستنبط منها نظريات تلزم عنها ويكون صواباً بالقياس إلى المقدمات التي افترض صحتها لا بالقياس إلى الواقع . وقد أراد أصحابه إصلاح الاستدلال القياسي بإيجاد صلة بينه وبين الاستدلال الرياضي وجعل الثاني أساساً للأول وانتهت هذه النزعة بظهور المنطق الرياضي *Logistic* والرمزي *Symbolic Logic* أو الجبري *Algebra Logic* أو الرياضي *Mathematical Logic* أو اللوغارتي *Algor-ithmic Logic* وإن لم تكن هذه الحدود واحدة بالمعنى الدقيق وأكبر ما يميزه أنه منهج جديد فعلاً في المنطق الصوري .

وقد أريد بهذا الحد *Logistic,logistique* قدماً فن الحساب أو الحساب العادي ثم أغفل هذا المعنى واستخدم اللفظ حديثاً بمعنى المنطق الرمزي وكان هذا عندما انعقد مؤتمر الفلسفة الدولي عام ١٩٠٤ *International congress of Philosophy* واقترح استخدام اللفظ بهذا المعنى «إيتلسون *Itelson*» و «لاند *Lalande*» و «كوتورا *Lous couturat*» + ١٩١٤ كل منهما مستقلاً عن الآخر .

وانتهى هذا المنطق الرياضي إلى التعبير عن النسب والروابط التي تقوم بين حدود الفضاءات بمرور وإشارات توصلنا إلى الدقة التي تمتاز بها العلوم الرياضية .

وظن دعاة هذا المنطق في أول أمرهم أنه سيفضي على منطق القياس القديم وبأنه مكانه ثم بدا لهم بعد ذلك أنه يقوم على الاستدلال القياسي ويتغذى ما فيه من نقص . ورجح أتباعه في محاولتهم إقنات لأن المنطق والرياضة يتفقان في أنهما صوريان ومهمتهما

وضع قوائم شكلية لعمليات فكرية وقد استخدمت الرموز في المنطق ومع أن ديكاوت قد حول الهندسة إلى هندسة تحليلية حين طلق عليها الحر ليخلص من غموض الالفاظ واصطراب العبارات فإنه ظل يستخدم الالفاظ والعبارات محاول «ليستر» وغيره أن يتفادوا هذا النقص وكان «ليستر» واسع العلم بالرياضة شديد الإعجاب بها - كما كان أستاذه ديكاوت - وحاول أن يطلقها على مختلف العلوم من طبيعة وأخلاق وميتافيزيقا ومطلق ولم تنجح المحاولة إلا في المطلق نظراً لاتصاله الوثيق بالرياضة.

ونزع «ليستر» إلى إيجاد لغة عامة باستخدام الرموز في التعبير عن الأفكار، فتحول المناقشات إلى نوع من الحساب ينحصر من لبس الالفاظ وغموض العبارات فإن اللغة العادية غامضة مهمة ولغة الشعوب المتعددة. قد تصلح في التعبير عن الحقائق المعقدة في صيغ موجزة ولكنها لا تصلح للتعبير عن الأفكار تعبيراً بسيطاً واضحاً. وإذا فالرموز ضرورية في التماس الدقة من ناحية والتجريد الذي يسلم إلى العميق من ناحية أخرى. ومن هنا قيل إن «ليستر» هو أول مؤسس المنطق الرياضي وإن كان قد أخفق في تحقيق الكثير من الآمال التي طافت برأسه.

وأهم شروط الرمز المنطقي أن يكون وجيزاً *Concise* على قدر الإمكان حتى يتسنى فهمه من غير مشقة ولكي يسهل استنباط النتائج وفقاً لعملية آلة *Mechanical* يقل فيها التفكير إلى أقصى حد ممكن والرموز التي تدل على التصور بدل التلفظ تقود العقل إلى الأفكار مباشرة وتساعد على مواصلة التحليل إلى نهايته فليس الغرض من استخدام الرموز ترجمة الكلمات التي تستخدم في العمليات العقلية بل تستخدم الرموز للتعبير عن الأفكار مجردة من مادتها وبذلك يتحقق المثل الأعلى لصورة التفكير المجرد من مادته وهذا هو غرض المنطق وغايته.

وتعاقب الباحثون في هذا المجال الجديد كل يساهم في ثرائه بنصيب ولنا بصدد استقصاء جهودهم أو الإطالة في عرض مذاهبهم واحداً بعد واحد وحسبنا أن نشير إلى «جورج بول» + ١٨٦٤ *G.Boole* المؤسس الثاني للمنطق الرياضي وأول من وضع اللوغاريتم المنطقي *Logical algorithm* في أوروبا في كتابه «بحث في قوانين الفكر *An Inversion of the Law of Thought* 1951» معترف في المنطق الرياضي العمليات الحسابية والمعادلات والرموز حتى سمي هذا المنطق بالجبر المنطقي وتلاه «جيفوز *W.S.Jevons*» الذي رد العمليات الرياضية إلى المنطق و«فن *Venn*» و«بيرس

C.S. Perce و «شرويدر E. Schroeder» وكان لهؤلاء وغيرهم الفضل الكبير في إقامة المنطق الرياضي في شكله النهائي الذي أصبح له على يد أمثال «برتراند رسل B. Russell» و «وايتهد Whitehead» اللذين وصفا كتابهما القيم بأحرائه الثلاثة «مبادئ» أو أصول الرياضة «Principia Mathematica» وصنناه قواعد هذا العلم الجديد ورداً فيه أصول الرياضة إلى مبادئ منطقية أساسية وأرجعنا مبادئ المنطق إلى عدة مبرهنات تتسلسل منها جميع أصول المنطق والرياضة معاً وهكذا تابع المعاصرون مواصلة هذه الجهود حتى اكتمل المنطق الرياضي في صورته الراهنة.

٢٠٨ - المنطق الوضعي

أشرنا في حديثنا عن محاولات المحدثين في المنطق إلى أن بعضهم قد استحدث منطقاً وضعياً لا يعني بما ينبغي أن يكون عليه التفكير السليم ذلك أن أتباع الوضعية المنطقية المعاصرة قد استبعدوا من مجال البحث العلمي والعلوم المعيارية ومنها المنطق وكان المنطق التقليدي يعتبر جزءاً من الفلسفة أو أداة لها أو جزءاً منها وأداة لها كما أشرنا من قبل أما المنطق الوضعي المعاصر فهو الفلسفة نفسها، لأن الفلسفة عند أتباع الوضعية المنطقية هي مجرد تحليل منطقي للألفاظ والعبارات لمعرفة مضمونها وليس وراء هذا التحليل شيء يمكن أن نسميه فلسفة إذ أن الفلسفة التقليدية - الميتافيزيقية - قد استبعدت من مجالات البحث على اعتبار أن قضاياها غير ذات معنى يمكن التثبت من صوابه أو خطئه بالتجربة الحسية، ومعنى هذا أن المنطق التقليدي الذي كان منهجاً للبحث في موضوعات الفلسفة قد أصبح على يد الوضعيين المناطقة أداة لتحليل قضايا العلوم ومن هنا كانت أهميته للعلوم التجريبية بوجه خاص.

وقد كان المنطق التقليدي يصف القضايا والعبارات بالصدق أو بالكذب أما هذا المنطق الوضعي فقد استحدث وصفاً جديداً لعبارات تشبه القضايا العلمية وليست منها هي شبه قضايا «Pseudo propositions» لأنها لا يمكن التحقق منها بالحوس ومن ثم كانت «غير ذات معنى» لا صادقة ولا كاذبة وكان لهذا خطره في استبعاد الميتافيزيقا والعلوم المعيارية من مجال البحث واستبعدت بالتالي كل الألفاظ والعبارات التي لا ترتد إلى الحس وبذلك احتسب جوهر الشيء أو طبيعته أو ماهيته أو نحو هذا مما لا يمكن احتضاره بالحوس، وأصبح مفهوم الشيء قائماً في صماته الحسية. وافتقد «الاسم الكلي» مفهومه الذي يميزه عن أفرادهِ . . إلى آخر هذا الذي كان له خطره الملحوظ في البحث العلمي كله ولعل في

دراساتنا السالفة للتجريبية المنطقية فيما سلف من مساسات ما يكفي لفهم هذا المنطق الوضعي بوجه عام.

وإذا نحن تجاوزنا عن المعنى التقليدي للمنطق استنعما أن نقول إن المحدثين قد عرفوا إلى جانب المنطق الصوري والمنطق الاستقرائي والمنطق الوصفي أنواعاً أخرى كالمنتطق الاستمولوجي الذي يبحث في مادة المعرفة عامة من حيث علاقتها بالمسائل المنطقية وإلى «كانط Kant» يرجع الفضل في عزل أبحاث المنطق عن نظرية المعرفة كما عرف المحدثون المنطق السيكلولوجي الذي يعتبر أهله المنطق جزءاً من علم النفس لأن التفكير السليم - وهو موضوع المنطق - ليس إلا ظاهرة من الظواهر العقلية.

وإدخال المنطق في دائرة البحث السيكلولوجي يتعارض مع اعتبار المنطق علماً معيارياً لأن علم النفس علم وضعي يبحث في الظواهر الوجدانية والعقلية كما هي بالفعل لا كما ينبغي أن تكون ولكن المنطق - كغيره من العلوم المعيارية كالجمال والأخلاق - قد فوّض النزعة التجريبية لرفض أصحابها اعتباره علماً معيارياً يضع القواعد التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها وذهبوا إلى القول بأنه علم وضعي مهمته أن يصف التفكير العلمي ويفسره كما هو في الواقع لا كما ينبغي أن يكون.

٢٠٩ - وجه الحاجة إلى المنطق

بقي أن نقب بكلمة في الرد على الذين حملوا على المنطق من أمثال ابن خلدون حتى أن يتضح وجه الحاجة إليه.

إن المعرفة التفاتية التي تحدث عنها أمثال ابن خلدون قد تفقد إلى الزلل ويحتاج الإنسان إلى أن ينظم شتاتها قوانين عامة وقد يحدث أن يتوصل الإنسان إلى نتائج صحيحة دون أن يدرس قوانين المنطق ولكن هذا ليس دليلاً على إمكان الاستغناء عن المنطق حتى في المسائل المعقدة وقد صرح «ابن سينا» بما يشبه ذلك رأى أن الفطرة إذا أصابت كانت كريمة من غير رام والقول بالاعتصار عليها يقضي إلى إلغاء العلم والصناعات والدليل على أنها لا تكفي تعدد المذاهب واختلاف الناس فيما بينهم ومناقضة الاسان لنفسه

هذا إلى أن المنطق لا تقتصر مهمته على الإلمام عن مواضع الخطأ وأسبابه ولكنه يصح القوايس العامة التي ينبغي أن يسير التفكير بمقتضاها وقول الفاتلين إن الناس يستخدمون المنطق في أحاديثهم ومناقشاتهم دون أن يدرسوا قوانين المنطق يدركنا بالسيد

جوردان في إحدى مسرحيات «موليير» حين استكتب أديباً عرابياً يرسله إلى صديقه له وسأله الأديب إذ كان يريد الخطاب شعراً أم نثراً والنس الأمر على جوردان وكان أديباً - فسأله عن معنى النثر فلما عرفه عجب لأنه قصي من حياته أربعين عاماً يتكلم النثر وهو لا يعرف ذلك!

وقد ردّ الفارابي على الذين زعموا أن التشرب على الكلام والجدل والهدسة فيه ضياء عن المنطق فقال إن من يقول هذا كمن يزعم أن التشرب على استظهار الأشعار والخطب والإكثار من روايتها يعني في تقويم اللسان ومعرفة قوانين النحو وإعراب كل قول ومن زعم أن المنطق فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد من الناس في زمن ما درج على كامل القريحة لا يخطئ الحق أصلاً من غير أن يكون قد علم شيئاً من قوانين المنطق كقول من يزعم أن النحو فضل لا يحتاج إليه كل إنسان إذ قد يوجد بين الناس من لا يلحق أصلاً دون أن يكون قد تعلم شيئاً من قوانين النحو.

ورد الفارابي فيما يبدو ضعيف وأصدق منه قول ابن سينا إن اللوق السليم يعني عن العروض في قوس الشعر والقطرة البنية قد تغني عن النحو العربي أما صناعة المنطق فلا شئ عنها للإنسان المكتسب للعلم بالنظر والرؤية إلا أن يكون إنساناً مبدئاً من عند الله... وفي الفقرة الأخيرة لمحة صوفية لا تخفى...

ويقول «جون ستورنت مل»: لو وجد علم المنطق أو كان من الممكن أن يوجد لكان مفيداً لا محالة ولو وجدت القواعد التي تطابق كل عقل وتلائم مع كل ظرف وكان استدلالها صحيحاً لكان الذي يلتزم مراعاتها أدنى إلى الحق ممن يجهلها ومن المسلم به أن العلم قد يقضم بغير قوانين المنطق لأن أحكام الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين أو صدقت أحكام الكثيرين في الكثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها وقد أنجز الكثيرون أعمالاً ميكانيكية لها خطورها قبل أن يلموا بقوانين الميكانيكا ولكن هناك حداً تقف عنده قدرة الميكانيكيين على تحطيق هذه المشروعات بغير الإلصاق بقواعد الميكانيكا وكذلك قدرة المفكرين على التفكير السليم دون استخدام قوانين المنطق وما من شك في أن في الدنيا من صفوة الناس من أوتي من العبقرية ما يمكنه من أداء أعماله دون قوايس المنطق ومسح الطريقة التي كان ينتظر أن يسجز بها هذه الأعمال لو ألم بهذه القوايس والنرم مراعاتها أعماله ولكن جمهرة الناس محتاجون إلى أن يفهموا نظرية الشيء الذي يقومون بعمله أو أن تكون لديهم قواعد وصعها لهم الذين عرفوا هذه النظرية وفي تقدم العلم من أبسط مشاكله إلى أعقدها وأكثرها عموصاً كانت كل خطوة من خطواته

يقابلها تقدم في أفكار المنطق وقوانينه وصعها الممتازون في التفكير سفت تقدم العلم أو سارت معه حباً إلى حب وإذا كان الكثير من العلوم المعقدة لم يزل بعد في حالة اصمحلل ونقص وإذا كانت العلوم التي يلوح أنها نضحت واكتملت لا تزال ماثار جدل بين المفكرين فإن مرد هذا إلى أن الأفكار المنطقية لم تشمل هذه العلوم بعد أو لم تصل إلى الدقة المطلوبة.

ويقول «جيفونز» في مقارنة يعدها بين فائدة المنطق ومنفعة الرياضة إن التلميذ الذي يضطر إلى معرفة مسائل الرياضة لن يستخدمها في حياته بعد ولكن الذين يقومون بالإشراف على تعليمه يهتمون تعريفه بقوانين التفكير والاستدلال فيكون على جهل بها مع أنها تصل بتفكيره في كل ساعة واعتمد «جيفونز» على تجربته في التعليم ولاحظ في ضوئها أن حل المسائل المنطقية ومزاولة الجدل والكشف عن المغالطات هو مران للعقل لا يفل في منفعة عن عمليات الجمع وحل المسائل في شتى فروع الرياضيات^(١).

ويقول «جيفونز» في كتاب آخر^(٢): إنه لا ينكر أن العقل الممتاز له خطة من المنطق النظري الذي يترقى في الكثير من الحالات بالدراسات الرياضية. ولكن تجربته في التدريس وفي امتحانات الطلبة قد أقنعت بقيمة المنطق وقد أكد هذا «دي سورجان + ١٨٧١ A. de Morgan» وهو رياضي ممتاز رأى طوال اشتغاله بالرياضة ضرورة الاهتمام بالتمرينات المنطقية كما يهتم الرياضيون بالتمرينات الرياضية ولا يضير المنطق أن تكون منفعة العملية غير مباشرة فإن الإدراك الواضح لشروط التفكير السليم يمين العقل على التعود على النقد وتحسس المغالطات.

هذه فكرة مجملة عن المنطق وتاريخه عقبنا بها على الحديث عن طبيعة الحق ومقاييسه على اعتبار أن المنطق يبحث في صواب التفكير وخطأه ويضع القوانين التي يمتحن بها صدق المعقولات حتى سمي بعلم الميزان.

٢١٠ - الخير وعلم الأخلاق

(١) الخير:

كان للبحث في الخير والمقاييس التي تصطبغ في التمييز بينه وبين الشر مكانته

Jevons, Elementary lessons in Logic

(١)

Jevons Studies in deductive Logic P 9

(٢)

الملحوظ في التمييز الشرعي منذ أقدم العصور واتسعت شقة الخلاف بين الباحثين في تصورهم لطبيعة الخيرية ومقاييسها وتمشياً مع منهج البحث الذي اصططناه في معالجة القيم الثلاث تحمل في هذا المقام أظهر المذاهب التي وصفت في طبيعة الخير ومقاييسه

٢ - طبيعة الخيرية ومقاييسها:

عرف تاريخ التمييز الأخلاقي في فهم الخيرية وتحديد مقاييسها اتجاهين متباينين يمثل أولهما في نظرية الحدسيين *Intutional Theory* ويبدو ثانيهما في نظرية الغائيين *Teleological Theory*.

أما الحدسيون فيرون أن الخبرة تخضع لقوانين عامة ومبادئ مطلقة لا يحددها زمان ولا مكان وتمشياً مع هذا الرأي يقولون إن المستوى *Standard* أو المقياس *Criterion* الذي تقاس به الخيرية ويميز به بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة ثابت لا يتغير بتغير الظروف والأحوال مطلق من قيود الزمان والمكان.

وأما الغائيون فيعكسون آية الاتجاه الحدسي إذ يقولون إن الخير والشر والحق والباطل مجرد أفكار اصطلاح عليها الناس في ضوء التجارب التي يعيشونها والظروف التي تسود حياتهم ومن هنا اختلفت باختلاف الناس وخضعت لأهداف التطور الذي يتحكم في سائر الظواهر الاجتماعية

٢١١ - مذهب الحدسيين

اتفق الحدسيون في الخصائص العامة التي تحدد طبيعة الخيرية ومقاييسها على النحو الذي أسلفناه ولكنهم اختلفوا في تصور مستوى الخيرية فاعتبره بعضهم خارجاً عن طبيعة العقل ورأه غيرهم قائماً لها ملازماً لها.

١ - المستوى كشيء خارج عن العقل:

ويشتمل الرأي الأول فيمن قالوا أن مستوى الخيرية مبدأ ثابت لا يتغير وأنه يقوم خارج العقل الشرعي مستقلاً عنه ويتنوع الاتجاه بدوره إلى صورتين:

تبدو أولهما فيمن يرون أن مستوى الخيرية قائم في طبيعة الأفعال الانسانية ذاتها وقد بهس بالدفاع عن هذا الرأي دكنويرث * ١٦٨٨ K.Cudworth وغيره من أفلاطون كميردخ في القرن السابع عشر، عرأوا في معرض الرد على هوبز *Hobbes* الذي رد

الأخلاقية إلى إرادة الحاكم المطلق إن الفرق بين الخير والشر حقيقة موضوعية مستقلة عن كل إرادة إنسانية أو إلهية لأن في طبيعة العمل الخير ما يحمله حيراً وليس في وسع الإنسان - ولا في وسع الله - أن يحمله شراً! وإلى ما يشه هذا ذهب المعتزلة في الإسلام.

أما الصورة الثانية للمذهب الحدسي الذي يعتبر المستوى الأخلاقي خارجاً عن طبيعة العقل الشرعي فيمثل في رأي القائلين بأن الخيرية مردها إلى الله والخير حير لأن الله أمر به ومن الخطأ أن يقال إن الله أمر به لأن طبيعته خير إلى هذا ذهب «جرسون» ١٣٣١ + *L.B. Gerson* و «دنز سكوت» ١٣١٨ + *Danz Scotus* و «وليسام أوكسام» + *William Occam* ١٣٤٩ وغيرهم من متأخري علماء اللاهوت، ناهضهم في هذا أكبر ممثلي الكنيسة في تلك العصور «توما الأكويني» وأبد ما يشبه رأي كروبيرت وإلى انجاء رجال اللاهوت ذهب أهل السلف في الإسلام ومن ثم قالوا إن مقياس الأخلاقية لا يقوم في طبيعة الأفعال بل في إرادة الله.

٢ - المستوى قائم في طبيعة العقل :

أما مذهب الحدسيين الذي يرد مقياس الخيرية إلى طبيعة العقل البشري فيمثل في «عمانوئيل كانط» *Kant* يتفق مع غيره من الحدسيين في أن هذا المستوى ثابت لا يتغير، عام مطلق من قيود الزمان والمكان والظروف والأحوال. ولكنه يخالف الحدسيين الذين أسلفنا ذكرهم في رد هذا المستوى إلى طبيعة العقل وعدم اعتباره مستقلاً عن على الحو الذي أسلفناه إن مستوى القيم الأخلاقية عند «كانط» مرهون بإرادة الجنس البشري ويمثل مذهبه في قوله في أمره المطلق *Categorical Imperative*، اعمل بحيث تستطيع أن تريد في نفس الوقت أن تكون قاعدة سلوكك قانوناً عاماً للناس جميعاً - وهذا قانون صوري لا يقوم على دوافع تستمد من التجربة ولا يهدف إلى غايات ينشد تحقيقها وبهذا يصبح الواجب في مذهبه هو العمل بفضض قانون عام وهذا القانون لا يصدر عن عاطفة - بالنا ما بلع سموها - بل عن العقل العملي وحده والخيرية مرهونة بالاعتبار مجرد تقدير عقلي لمبدأ الواجب وليس لنتائج العمل فيها حساب.

اتفق الحدسيون في رد الخيرية إلى قوانين عامة مجردة تسمو على قيود الزمان والمكان وجعل المستوى الأخلاقي الذي يميز به الخير والشر ثابتاً لا يتغير ومطلقاً لا يعد ولكنهم احتفظوا بعد هذا بين رده إلى طبيعة الأفعال الإنسانية أو إرجاعه إلى إرادة الله أو

جعلها قائماً في طبيعة العقل الشرقي وهم على هذا الخلاف يعودون إلى الاتفاق على أن خيرية الأفعال أو شريرتها مرهونة بواطنها مستقلة عن نتائجها وآثارها، على عكس ما ذهب التجريبيون عامة والنفعيون بوجه خاص

٢١٢ - مذهب الغائبين :

عكسوا آية الاتجاه الحدسي فاهتموا بنتائج الأفعال وجعلوها أساس كل حكم خلقي وورقوا إليها - لا إلى بواطن الأفعال - كل قيمة خلقية، فكانوا في هذا أشبه ما يكونون ببرجال القانون عدد تقديرهم للمسؤولية وقد نجلى الاتجاه الغائي في ثلاث صور نجملها فيما يلي :

١ - مذهب المنفعة أو اللذة Hedonism :

جعل أتباعه المنفعة أو اللذة غاية الأفعال الإنسانية ومقياس خيريتها وفي طبيعة الذين آيدوا هذا الاتجاه الفوريثية والابيقورية قديماً وأتباع مذهب المنفعة العامة Utilitarianism حديثاً.

٢ - مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي Energism :

ويجب أتباعه مذهب اللذة لقصوره ووضوح نهائته ويجعلون الغاية التي تقاس بها خيرية الأفعال إشباع قوى الإنسان وتنميتها إلى أقصى حد وليست اللذة إلا عنصراً واحداً من عناصر هذا الإشباع فمذهب اللذة معيب لأنه يستبعد كل ما عدا اللذة من قوى الإنسان كالتماس العلم والتضحية في سبيل مبدأ وحب المرء لأقرانه وإبداع الفن وغير هذا كثير. ويتمثل هذا المذهب في صورتين :

(أ) مذهب الطاقة الغيري Altruistic energism :

يظهر أتباعه إلى قوى الفرد التي يراد إشباعها وتنميتها عن طريق السلوك الخير وبها يتميز الخير من الشر ينطرون إليها من حيث دلالتها الاجتماعية. فصاحبها إنما يعيش ويتحرك وسط مجتمع فمن واجبه أن يوجه نفعاته وقواه إلى خدمة الآخرين وقد آيد هذا

الراي افلاطون وارسطو قديماً وعارضه «پاولسن Paulsen في كتابه System of Ethics» بل إن هذا هو اتجاه حمهرة الأخلاقيس قديماً وحديثاً.

(ب) مذهب الطاقة الأناني Egoistic Energism :

يرد أتباعه مستوى الغيرية إلى التعبير عن رغبات الفرد وحاجاته من غير اهتمام - أو مع اهتمام ضئيل - بالظروف الاجتماعية وقوام الأخلاقية عند دعاة هذا المذهب صراع من أجل البقاء - بقاء الأصالح - فالطبيعة تعمل عن طريق توكيد الذات وإقرار النزعات الفردية وكذلك ينبغي أن يكون تصرف الإنسان .

وهكذا ارتفع صوت الأنانية على صوت الغيرية وغلث الأثرة بواعث التضحية وأكبر ممثلي هذا الاتجاه حديثاً وفردريك نيتشه F.Nietzsche^(١).

٢١٣ - مذهب الزهد والتسك Asceticism :

هو نظرية سلبية في تصور الغيرية تعارب شهوات الجسم وأهواء النفس وتنبذ مطالب الحياة وحاجاتها وتكرر العلاقات والالتزامات الاجتماعية وتطالب بإنكار الذات ورفض لذاتها وتبدو في معتقدات دينية - كالבודהة - وعند مدارس فلسفية - كالكلبية والرواقية وغيرهما - .

وهكذا يتفق دعاة الفاتية في الأخلاق على التماس المستوى الأخلاقي في نتائج الأفعال الإنسانية دون بواعثها فينشده صاحب اللذة في لذاته - الفردية فيما يقول الأبيقوريون أو الجماعية فيما يقول أتباع المنفعة العامة - ويرفض المذهب الحوي اعتبار اللذة وحدها مقياس الغيرية ويطالب بإشباع ما يحفظ شخصية الفرد وينمها إما عن طريق الأسرة والنزعات الفردية أو عن طريق الغيرية والتضحية في تحقيق الغيرية بإنكار الذات الذي يعتبر خيراً في ذاته - فيما يقول الكلبية - أو خيراً كوسيلة لتحقيق حياة أسمى - فيما بعد - كما يقول أصحاب الزهد الديني .

(١) قارن Wright, What Meinys he Taught

تعقيب :

هذا هو محمل المذاهب التي وضعها فلاسفة الأخلاق في تصور الخير وتحدد مقاييسها وشر ما يعيب مذهب القائلين بأن الخير يقوم في طبيعة الأفعال غموضه وبعده عن تجارب الحياة ومذهب اللذة - فردية أو اجتماعية - يشبه أن من اللذات ما يعتر شرًا ومن الآلام ما يعتبر خيرًا بالإضافة إلى أن في اللذة الفردية إغفالاً لمصالح المجموع أما مذهب الزهد فإنه يقاوم الطبيعة الفردية ويحرم الإنسان لذات الحياة المباحة بغير موجب ولعل مذهب الخير أدنى المذاهب إلى الصواب لأن الأخلاق إنما تنشأ حين يصطرح العقل مع الهوى ويتنازع الواجب مع الشهوة وتكون الغلبة لصوت العقل ونداء الواجب .

على أن الخير في رأيها لا تقتضي في كل الحالات أن ينسى الإنسان مطالب ذاته أو مجرد نفسه من علائق جسمه فيما يقول الصوفية ! أو أن يطرح عنه لذاته ويستبعد من حياته مصالحه على اعتبار أن سعادته تتنافى مع قيام رغبة أو هوى يضطرم بين جوانبه فإن العواطف لا تتنافى في كل الحالات مع نداء الواجب أو صوت العقل لقد أثبتت الدراسات السيكولوجية الحديثة أن الميول النظرية (الفرائض) جزء من الطبيعة البشرية وأنها وجدت لحفظ حياة الفرد وبقاء النوع معاً ومن الضلال أن يحارب الإنسان طبيعته ويجاهد لإبادة الأداة التي تساعد على حفظ حياته وبقاء نوعه إن ما تقتضيه الأخلاق هو محاربة اللذات الشاذة والعواطف الشاذة والميول الجامحة أما المباح من هذه اللذات والعواطف فمجاربته ضلال مبين ومن هنا كان شنؤ النزعة الصوفية المتطرفة التي أوجب الغلو في إنكار الذات وإغفال مطالب النفس وحاجات الجسم وما أعظم ساحة الدين الإسلامي حين يقرر الجمع بين الدين والدنيا . . . «قل من حرم زينة الله التي أفرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة» . . . ﴿

والواقع أن في الاتجاه الحداثي والاتجاه الفاني السالف الذكر بمختلف صورهما عناصر حق وعناصر ضلال فالاتجاه الحداثي يجعل مثوى الخير مستقلاً عن تجارب الحياة ومطالبها وهذا حس من حيث المبدأ، والاتجاه الفاني يربط بين الخير وشؤون الحياة العملية بمشير البحث العلمي في الأخلاق ولكن كلا الاتجاهين على حدة غير مقبول فالأول يترك فكرة الخير بعيدة عن الأدهان حافة محروقة في التصور فيما يسلب الاتجاه الفاني الأخلاقية سلطتها المطلقة

هذه إمامة حافظة محملة عن مذاهب الأخلاق في طبيعة الحيرة ومقاييسها والحرير
موضوع دراسة علم الأخلاق فمن المعيد أن نعقب على هذا بكلمة نلقي بعض الضوء على
المشكلة الأخلاقية كما ينصورها العقليون في وضعها التقليدي وكما يريدوا المحدثون من
الوضعيين توطئة للتعقب بكلمة عن قيمة هذا النوع من الدراسة

٢١٤ - علم الأخلاق

تمهيد في علم الأخلاق:

لا يزال هذا العلم - في موضوعه وغايته ومنهج البحث فيه - مثاراً للخلاف بين
الباحثين وتيسيراً للفهم نحصر وجوه الخلاف في هذه المجالات في خصائص اتجاهين
واضحين المعاليم هما اتجاه الحدسيين واتجاه التجريبيين في شتى مذاهبهما وقبل الخوض
في موقف هذين المعسكرين من فلسفة الأخلاق ومشكلاتها نمهد بكلمة موجزة قد تضيء
للغاريء بعض ما غمض من مجالات هذا العلم.

لا يزال مجال علم الأخلاق موضع خلاف بين باحثيه، لأن طبيعته وعلاقاته بغيره من
العلوم مثار للخلاف بين العلماء في شتى المدارس وتصورها مشوب بالابهام عند
المتعلمين بوجه عام وهو يقوم على مفهومات تثير الجدل والنزاع بين المشتغلين به فمن
ذلك موقفهم من ماهية الخير والباطل على الفعل الإرادي والغاية التي تهدف الأخلاق إلى
تحقيقها... هذا إلى اتصاله بعلوم تتطور مع الزمان نظراً بجعل موضوعها مثاراً للخلاف
يشهد بهذا تطور الدراسات السيكولوجية والاجتماعية والبيولوجية وأثرها في تصور
المحدثين لفلسفة الأخلاق بل أدت بعض مظاهر هذا التطور إلى تغير النظرة إلى هذا العلم
موضوعاً وغايةً ومنهجاً - كما سنعرف بعد قليل -

وإذا استثبت وما بعد الطبيعة جاز القول بأن ليس بين العلوم الفلسفية علم
كالأخلاق في كثرة مذاهبه وتعدد وجهات النظر في مشاكله وحسك شاهداً على هذا أن
تستعرض مذاهبه في مصدر القوانين الحلقية أو غاية السلوك الأخلاقي أو الواثبات على
الأفعال الإرادية أو غير هذا من موضوعاته ومرد الخلاف فيما يظن التحريبيون هو اختلاف
الناس - في كل زمان ومكان - في مهمهم للنمط الأخلاقي الأعلى وفي نظرتهم للأفعال

الحلقية واختلافهم في تقديرها والحكم على خيريتها أو شريرتها ولكن الحدسيين يقولون إن الاختلاف إنما يكون في تطبيقات المبادئ العامة على الحالات الحزبية أما هذه المبادئ أو القواعد الحلقية العامة والكلية الصورية فإنها موضوع اتفاق بين الناس في كل زمان ومكان وسعود إلى بيان هذا بعد قليل

فلنتحدث عن أصل هذا العلم - في اشتقاقه اللغوي - توطئة لمعرفة مجاله التقليدي الذي اصطلح عليه العقليون من الأخلاقيين من قديم الزمان ثم نعقب عليه بالإشارة إلى موقف الوضعيين والتجريبيين من هذا التصور المألوف.

إن اشتقاق اللفظ *Ethics* مضلل بعض التضليل إذ يقصد بهذا العلم أصلاً ما يتصل بالخلق *Character* متميزاً عن العقل ولكن خصائص الخلق - التي نسميها فضائل ووراثات لا تكون إلا عنصراً من عناصر البحث الذي كتبه أرسطو وجعل هذا اللفظ دالاً عليه إذ يرى أرسطو - وهو رأي الفلسفة الإغريقية به فيما بعد - أن موضوع البحث الخلقي الرئيسي يشمل كل ما تتضمنه فكرة الخير الأقصى أو المرغوب فيه عند الإنسان - أي كل ما يقع عليه اختياره أو يقصد إليه عن تعقل لا كوسيلة لتحقيق غاية بعيدة بل باعتباره غاية في ذاته .

وقبل إن الأصل في هذا اللفظ أنه مشتق من لفظ يوناني يرجع إلى لفظ يقابل ما نسميه بالخلق ويتصل هذا الخلق بالعادات (الفردية *Habits*) والعرف (الجماعي *Custom*) ومثل هذا يمكن أن يقال في لفظ الفلسفة الخلقية *Moral Philosophy* الذي يعني ما يعنيه علم الأخلاق فهو بدوره مشتق من اللفظ اللاتيني *Mores* بمعنى عادات أو عرف ومن أجل هذا قيل أنه ينصب على بحث عادات الناس والعرف القائم بينهم أو بعبارة أخرى يعرض لدراسة خلقهم ومعالج النظر في المبادئ التي يتصرفون طبقاً لها، كما يتناول بالبحث صواب هذه المبادئ أو عيوبها وخيريتها أو شريرتها أما وصف السلوك بالاستقامة فيراد به مصابته لقاعدة ما - لأن لفظ *right* (مستقيم أو صواب) مستمد من اللفظ اللاتيني *Rectus* بمعنى *Straight* - وهذا نفسه هو معناه في اليونانية .

أما وصف السلوك بالخيرية فيراد به مروهه إلى تحقيق غاية *end* أو مثل أعلى *ideal* لأن لفظ *good* في الإنجليزية (الحير) يتصل باللفظ الألماني *gut* وهو يطلق على كل ما يحقق هدفاً فالأدوية مثلاً تكون طيبة *good* متى حققت غايتها في علاج مريض وهذا المعنى لا يعني الأخلاق كثيراً ولا قليلاً معلم الأخلاق يعني بالحير حين يستعمل غاية في ذاته لا

كوسيلة لتحقيق غاية وهذا هو الخير الأسمى *Summum Bonum* أي *Supreme or highest* or ultimate good وهو غاية الانسان القصوى.

٢١٥ - معناه التقليدي:

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق - في معناه التقليدي - وظيفته أن يضع المثل العليا للسلوك الإنساني لأنه يضع القواعد التي تحدد استقامة الأفعال الإنسانية وصوابها ويدرس الخير الأقصى باعتباره غاية الإنسان القصوى التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها وربما قيل إن الحياة الإنسانية لا تحتمل وجود غايات قصوى لأن الناس يفتقدون في العادة إلى تحقيق أغراض شتى ليس من بينها ما يمكن اعتباره غاية قصوى فمنهم من يطلب المال أو ينشد العلم أو يكتسب السلطة أو يتطلع إلى الشهرة.

ومنهم من يجد خيره الأسمى في حب الآخرين وخدمتهم ومنهم من يجعله في الموت كراحة أبدية... الخ، وهذه كلها لا تعتبر غايات قصوى لأنها مجرد وسائل لغايات أبعد منها ولكن علم الأخلاق لا يعرض لدراسة هذه الغايات الجزئية لأن موضوعه هو الخير الأقصى الذي لا يكون وسيلة لتحقيق غاية أبعد منه ومن المؤكد أن في الحياة الإنسانية مثلاً أعلى ينبغي أن يسير السلوك بمقتضاء ومستوى *Standard* أو مقياس *Criterion* للحكم يمكن الإنسان من التمييز بين الخير والشر ولا عبرة بعد هذا باختلاف الفالسين بهذا المثال أو ذاك في فهمهم لطبيعته وتصوره لماهيته.

وهذه الغاية القصوى تتميز بأنها غاية إنسانية خالصة تكمل صاحبها وتزيد من إنسانيته.

ومن هنا قيل إن علم الأخلاق في نظر الحدسيين والعقليين يضع القوانين التي ينبغي أن يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني ولا يدخل في نطاق بحثه إلا السلوك الذي يصدر عن العقلاء من الأحياء بمنحصر إرادتهم ووعي تفكيرهم يتناول أفعالهم الإرادية بالقياس إلى الإنسان عامة لا من حيث أنه يعيش في بيئة معينة أو يخضع لظروف خاصة أو يعتق ديناً معيناً أو جسمية بذاتها بل يدرس السلوك الإنساني بما هو سلوك إنساني يسير بمقتضى ما يصحه علم الأخلاق من قوانين عامة مطلقة لا يحدّها زمان ولا مكان.

ومن هذا - الذي يقرره الحدسيون ومنهم العقليون من الأحلاقيين نرى أن علم

الأخلاق في التصور التقليدي له - علم معياري *Normative* وليس وضعياً *Positive* أن يبحث فيما ينبغي أن يكون وليس فيما هو كائن واهتمامه بحماية قصوى أو مثل أعلى أو مستوى للحكم هو الذي يميزه من غيره من العلوم الوضعية (الطبيعية) التي تدرس موضوعاتها كما هي في الواقع لا كما ينبغي أن تكون.

وهكذا يعتبر العقليون علم الأخلاق : بحثاً في قواعد السلوك أو محاولة يراد بها وضع مبادئ نظرية عامة تستخدم أساساً لكل القواعد العملية التي تتطلبها سلوكنا الشخصي وتفتضيها سيرتنا العملية وتصرفاتنا إنما نسير بمقتضى القواعد العامة التي يضعها فلاسفة الأخلاق.

أما دراسة السلوك كما هو كائن بالفعل فذلك من شأن علم الاجتماع وعلم النفس كل منهما فيما يدخل في نطاق موضوعه وإذا كان السلوك الذي تعني فلسفة الأخلاق بدراسته مشروطاً بأنه يصدر عن عقل دراك يتعقل الموقف ويتدبر نتائجه وإرادة حرة برينة من كل قهر أو إكراه - مادياً كان أو أدبياً - فذلك لأن التبعة الخلقية *Moral responsibility* لا تستقيم إلا متى كان الفعل صادراً عن تعقل وحرية اختيار وهذا التحديد للسلوك الذي تدرسه الأخلاق يخرج من نطاق الدراسات الأخلاقية - بمعناها التقليدية سلوك القاصرين والمعتمدين ومن إليهم من ناقص العقل أو معطل الإرادة ويستبعد كل سلوك يصدر عفواً عن غير قصد مروي أو ينشأ عن إكراه لا سبيل إلى تلافيه - وإن كانت الأخلاق تحاسب من يساعد الأطفال والقاصرين على انتهاك حرمة مبادئها ولا تعفي من الملامة العاقل الذي يأتي شراً في فترة يخفي فيها وجهه فتحاسبه متى كان في وسعه أن يتفادى في يظفته إتيان هذا الشر في غفلة^(١).

ولما كان العقليون يعتبرون الخير «ضرورة عقلية» ويرون أن إدراكه إنما يكون بالحدس *Intuition*، كما تدرك البديهيات الرياضية - وهي عند القائلين بها واضحة بذاتها وعادة بالضرورة ومن ثم كانت في غير حاجة إلى برهان أو تأكيد كان طبعياً أن يصطنع العقليون منهج الاستقراء العقلي في البحث الخلفي ويقتضي هذا المنهج البدء بافتراض «مسلّمات *Postulates*» تستتبع منهما قواعد الأخلاق على نحو ما سنعرف بعد.

حسب هذا بياناً لفلسفة الأخلاق في التصور التقليدي عند العقليين فلعقب على

(١) كالمعاصي التي يمكن أن يأتيها الإنسان في حالات الشدائد الانتزالي أو النوم المعاطبي

اتجاههم الموضوعي بكلمة عن موقف التحرييس والوضعيين من هذا التصور وبيان نظرتهم إلى علم الأخلاق

٢١٦ - مجاله عند الوضعيين

إذا كانت مذاهب الوضعيين *Objectivism* قد اتجهت بالأخلاق إلى إقامة مثل عليا للسلوك الإنساني بما هو كذلك وداسة الخير الأقصى الذي يعتبر غاية ليس بعدها غاية فإن مذاهب الذاتيين *Subjectivism* بمختلف صورها قد رفضت هذا الاتجاه واعتبرت الخير مجرد اصطلاح تعارف عليه مجموعة من الناس يقيمون في زمن معين ومكان محدد ومن ثم استبعدت فكرة المطلق من مجال القيم الأخلاقية وردت المثل العليا إلى التجربة واعتبرت الخير والشر مجرد استحسان أو استهجان لعمل ما مرده آخر الأمر إلى ما يترتب على هذا العمل من نفع أو ضرر ومن لذة أو ألم ومن هنا اهتم هؤلاء الذاتيون بتحليل الأحكام الخلفية وتفسيرها بإرجاعها إلى أصولها الأولى فردها علماء النفس منهم إلى آثار نشأت عن أحداث عبرت بالإنسان أثناء طفولته البكرة، وغاصت إلى اللاشعور عن طريق الكبت *repression* واختفت تفادياً للآلم الناجم عن ذكرها وأرجعوها أيضاً إلى التعاليم الدينية والخلفية والاجتماعية التي تلقاها المرء إبان طفولته ومن هذه المكونات كلها يتألف ما نسميه بالضمير.

أما علماء الأنثروبولوجيا فقد اعتبروا الأحكام الخلفية تعبيراً عن وجدانات تحمل أصحابها على استحسان الأفعال أو استهجانها ومرجع الأمر إلى التجربة التي علمتنا أن بعض الأفعال يحقق لنا منافع فسمناها جيداً وبعضها الآخر يفضي إلى مضار فاعتبرناها شراً وفي ضوء هذا الاتجاه حللوا ما نسميه بالضمير فردوا أوامر الكف والتحريم التي يصدرها إلى أصول قديمة بعضها غريب على الأخلاق وأقاموه على نتائج الأفعال من منافع ومضار.

وانتهى الذاتيون على اختلاف مذاهبهم إلى أن المثل العليا نسبية وليست مطلقة واستعملوا الخير والأقصى من مجال البحث الحلقى لأن الخير عندهم مجرد اصطلاح ولد في زمن معين ونشأ في بيئة معينة... إلى آخر ما رآه هؤلاء الذاتيون

وقد أيد الاتجاه الذاتي في الأخلاق (وغيره من العلوم الفلسفية) ظهور نظرية النسبية التي نادى بها «أينشتاين» + ١٩٥٥م واعتبر الخير أو الشر نسبياً يتوقف على زمانه ومكانه

وأصبح من المألوف في نظر أئمة هذا الاتجاه أن يعتبر الفعل الأساسي حبراً في مكان
وشرّاً في مكان آخر ولا شيء وراء ذلك يمكن اعتباره حبراً مطلقاً.

وقد أشرنا قبل هذا إلى أن تفويض فكرة المطلق قد تساعد على هدم القيم الهرمية
السالية ولكنها كثيراً ما ترد الناس إلى العوصى والنحل وتفويض المثل التي تمكنت من
موسمهم وأشاعت الإيمان والاطمئنان في حياتهم

هكذا رفض التجريبيون الدانيون - من نفعيين ووضعيين - اعتبار الحبر ضرورة
عقلية كما رفضوا القول بأنه يدرك بالحدس كما تترك الأوثان الرياضية لأنهم يرفضون
القول بوجود علم مع استثناء العلوم الرياضية، لا يستمد من التجربة ولا يستقى من
منابعها. وقالوا إن الخير مجرد اصطلاح تعارف على معناه الناس في زمان معين ومكان
محدد وهو يتغير بتغير هؤلاء الناس زماناً أو مكاناً بل يتغير بمستوى الفهم والتفكير عند
الناس وبهذا رفض الوضعيون التسليم بوجود علم للأخلاق يكون معياراً - يبحث فيما
ينبغي أن يكون - لأن العلم عندهم، وضحي دائماً - لأنه بحث فيما هو كائن وليس فيما
نشتهي ونتمنى - وبهذا انتقل موضوع الفلسفة الخلقية من بحث في السلوك الإنساني بما
هو كذلك إلى بحث في سلوك الإنسان الذي يعيش في جماعة تحيا في زمان معين ومكان
محدد وتحولت غايته من وضع مثل عليا يسير بمقتضاها السلوك الإنساني إلى وصف لسلوك
الأفراد في الجماعات البشرية دون أن يتجاوز هذا الوصف إلى التشريع الذي يجرى عما
ينبغي أن يكون وتحول منهج البحث في الأخلاق من منهج استنباطي إلى منهج استقرائي
فيصطنع علم الأخلاق بالملاحظة ويستبعد الحدس والتأمل العقلي من مناهج بحثه أما
فلسفة الأخلاق بمعناها التقليدي - عند العقليين - فهي في نظر الوضعيين بحث
ميتافيزيقي وليس بحثاً علمياً وهو بحث لا ينتهي بصاحبه إلى حل يقدمه للمشاكل التي
يعرض لها بالإضافة إلى ما يقوم بين أهله من وجوه خلاف لن تزول طالما ظلت أبحاثهم
فلسفية ميتافيزيقية وليست علمية تنتهي إلى رأي تتلاقى عنده وجهات النظر.

والاتجاه التجريبي في الأخلاق يمكن أن ينتهي إلى قواعد خاصة تصلح لكل ظرف
عملي مناسب أو يمكن أن ينتهي إلى توجيهات عملية نافعة في ترقية حال الفرد والجماعة
معاً ودراسة الأخلاق عند أئمة هذا الاتجاه الوصفي تقوم على دراسة موضوعية *objective*
وليست ذاتية *Subjective* وتعالج الأخلاق فيه نفس المسح التجريبي - الذي تعالج به
الظواهر الطبيعية المادية وليس ثمة عتبة تحول دون اطراد الموضوعية في البحث الخلفي،

وتمنع من اندماخ أجزاء جديدة من التجربة في التصور العقلي للطبيعة واعتبار هذه الأجزاء حاضنة لقوانين ثابتة وليس علم الاجتماع وعلم الأخلاق فرع منه - إلا فتحاً من فتوحات هذا النوع الجديد من البحث فيما يقول وليفي بريل *Levy Bruhl*.

بهذا نرى أن الأخلاق الوضعية تحقق - فيما رأى إمام الوصيين أوجيست كوت - مميزات العلم الوصفي، إنها واقعية تستند إلى الملاحظة لا إلى الخيال وتدرس سلوك الإنسان كما هو موجود بالفعل وليس كما ينبغي أن يكون، ثم هي أخلاق نسبية فقوانينها ومبادئها ليست مطلقة كما زعم العقليون من أمثال «كانط» إنها تتغير بتغير ظروفنا وأحوالنا وتركيبنا العضوي وهي تفسر الطريق إلى التقدم الإنساني الذي ينبغي أن تهدف إليه جهود البشرية ويكون هذا بتغليب المودة على بواغث الأنانية ونصرة النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية.

وهكذا تحول علم الأخلاق على يد الوضعيين فلم يصبح بحثاً يهدف إلى وضع مبادئ عامة ثابتة يسير بمقتضاها السلوك الإنساني بما هو كذلك بل أصبح على يدهم صناعة *Technique* أو فناً عملياً تقوم قواعده الخاصة على قوانين علم العادات أو على الملاحظة التجريبية للعادات على أقل تقدير وهكذا أخذ علم الأخلاق يهدف إلى تحقيق غاية عملية شأنه شأن الطب فهو فن عملي محض ولكنه يقوم على مبادئ نظرية خالصة يستلزمها من علم الأحياء وعلم وظائف الأعضاء وكذلك فن الأخلاق من حيث أنه يستمد مبادئه النظرية من علمي النفس والاجتماع أو علم العادات بصفة عامة

وهذا الاتجاه التجريبي في الأخلاق قد أكدته الوضعية *Positivism* التي دعا إليها إمام المذهب الوضعي أوجيست كوت + 1857 *Auguste Comte* وقد نهضت بتدعيم النزعة الوضعية في الأخلاق المدرسة الاجتماعية الفرنسية التي تزعمها «دور كايم» + 1917 *Dur Kheim* وليفي برول + 1939، وروه *Rauh* (1).

وأكد الاتجاه الوضعي في الفلسفة بوجه عام أثناع الوضعية المنطقية المعاصرة *Logical Positivism* في النمسا وإنجلترا وأمريكا وانتهت نظرتهم باستبعاد الأخلاق - والعلوم المعيارية عامة - من مجال العلم بحجة أن قضاياها لا تحمل معنى يحتمل

(1) انظر خاصة *Abel Rey* في المصدر السالف ص 246. فاعضها في مرسا مدرسة في العقليين من أظهر اتباعها.

الصدق أو الكذب لأنها أوامر في صيغة مضللة - فيما يرى كارس *Carnap* أو تعبير عن عواطف وتمنيات فيما يقول آير *Ayer* - وسنعود إلى بيان هذا الموقف بعد قليل

وقد اتصلت الأخلاق مد الماضي السحيق حتى القرن الماضي بالمشاكل اللاهوتية (الدينية) والميتافيزيقية وتحلى هذا الاتصال في استنادها إلى المذاهب متى انتهى إليها المفكرون بصور ماهية الإنسان ومصيره المحتوم فأدى هذا باتباع الوضعية - من أهل المدرسة الاجتماعية الفرنسية خاصة - إلى اتهام العقليين بأنهم خلطوا مذاهب الأخلاق بالدين وربطوها بفكرة القدس ولا سبيل إلى تحريرها من هذا وصبها في طابع علمي إلا بتحويلها إلى علم وضعي فكان «دور كايم» يقول للأخلاقيين الذين أنكروا هذا الاتهام: إذا كنتم تزعمون أن علم الأخلاق مستقل عن الدين ووجهه فلماذا إذا ترفضون إخضاعه لمنهج البحث التجريبي؟.

وكان تلميذ أوجيست كونت وخليفته كأستاذ في (الكوليج دي فرانس) بباريس وهو «بيير لافيت *P. Laffitte*» يؤكد هذا الاتهام نفسه ومن ذلك ما نراه في أبحاثه في الأخلاق الوضعية ولا سيما محاضراته التي هاجم فيها رجال اللاهوت والطرق التي يزعمون أنها تسلم الإنسان إلى الجنة ويقول إن نمو التفكير وتقدمه من ناحية وتأسيس الجمهورية الفرنسية من ناحية أخرى يتطلبان الاتجاه بالبحث الخلقي اتجاهاً وضعياً خالصاً حتى تصبح فلسفة الأخلاق علمية في الأسس التي تقوم عليها والأغراض التي تهدف إليها والوسائل التي تصطنعها لتحقيق أهدافها وبذلك لا يبني البحث الخلقي قواعده إلا على ملاحظة عالمنا الذي نحيا فيه والتطور الاجتماعي الذي نسير في ركبه ولا يهتم إلا بموضوعات دنيوية خالصة وينبذ كل ما يتصل بالحياة الأخرى لأن سكان الأرض ينبغي ألا يهتموا بما يحتمل أن يقع خارجها وألا يدخلوا في حسابهم القوى الخارقة للطبيعة وألا يشغلوا بالهم بنعيم الجنة أو نار الجحيم ورجال اللاهوت أحرار في معتقداتهم بشرط أن يقوموا بواجباتهم الدنيوية فإن اللاهوت مصيره الانقراض ولو استعان أهله «برجال الشرطة ما استطاعوا إقناع الناس بعد اليوم بوجهات نظرهم . !! إلى آخر ما حفلت به أبحاث «لافيت».

هذا هو الاتهام الذي وجهه الوضعيون لفلسفة الأخلاق في تصورهما التقليدي عند العقليين ويبدو لنا أن استقراء مذهب العقليين - بعد ذلك - يكفي لنفي هذا الاتهام حقيقة.. إن من متأخري علماء اللاهوت من رد الالتزام في الأخلاق إلى الله ولكن المحسنيين

والعقلين قد فصلوا بوجه عام بين الأخلاقية والدين بمعنى أن فلسفة الأخلاق أصبحت على يدهم مستقلة بوحيتها ومناهجها معاً وحسباً أن يشير إلى كانت Kant في فهمه للواجب وتوكيده أنه يصدر عن العقل العملي ولا يكون له من باعث إلا للتقدير العقلي لسدأ الواجب في ذاته أو يشير إلى أتباع مذهب الحاسة الحلقية من أمثال «شافتسيري» و «هانشوي» حين ذهبوا إلى التوحيد بين الخير والجمال واستبعاد الجراءات معرباً بالأفعال الخيرة وبهذا ناهضوا الاتجاه التجريبي كما عرف عند أتباع مذهب المنفعة العامة *Utilitarianism* من أمثال بنتام *Bentham* ، «جون ستورت مل *J.S. Mill*» وألح أتباع الحاسة الخلقية في الفصل بين الأخلاقية والإغراء بنعيم الجنة أو التهديد بعذاب النار بل إنهم رفضوا التسليم بوجود جنة أو نار لأنهم كانوا من الإلهيين الطبيعيين *Deists* الذين أسلفنا الإشارة إليهم .

وهكذا نلاحظ أن الالتزام في الأخلاق أصبح مرده إلى سلطة تنبع من الذات - الضمير أو العقل أو نحوه - ولا تنجي من الخارج ، وبهذا فإن الإنسان لا يطيع مبادئ الأخلاق طمعاً في نعيم الله ولا خوفاً من جحيمه ولا انقاء لعذاب حاكم أو عقاب قانون بل يطيعها تقديراً للواجب لذاته أو أرضاء للضمير أو حباً في الخير لأنه جميل والنفس بطبيعتها تهفو لكل جميل . . . إلى آخر ما ذهب إليه العقليون الحداثيون . . . وقد كان هذا قبل أن تنشأ الوضعية التي زعمت أن علم الأخلاق التقليدي يشينه اتصاله بالدين وارتباطه بفكرة المقدس .

٢١٧ - موقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته

أشرنا فيما أسلفنا إلى أن الوضعية المنطقية قد استبعدت القيم الأخلاقية وغيرها من مجال البحث العلمي وعرفنا الأسباب التي أدت بها إلى هذا الرأي ونقف الآن قليلاً لتوضيح هذا الموقف .

رأى أتباع هذه الوضعية أن كل قضية تحمل معنى تعبر لا محالة عن صورة مطابقة للواقع والمارات التي تعبر عن القيم والمثل العليا - ما لم تكن وصفاً وتقريراً لحالة

(١) قضايا الفلسفة العامة للدكتور علي عبد المعطي محمد

موجودة بالفعل - لا تكون ذات معنى يمكن التثبت منه بالحرية الحسية وإن ما ينبغي أن يكون، ليس كائن موجود في عالم الواقع ومن ثم لا يحضر لمبدأ التحقق.

وبهذا لا تدخل عبارات القيم في مجال البحث العلمي أنها تعبر عن افعالات نصيب صاحبها ومشاعر ذاتية لا تخضع لأحكام موضوعية فإذا قلت: رد الأمانة إلى أهلها واجب أخلاقي - وقصدت بهذا أن تصور مثلاً أعلى لا أن نصف حالة موجودة في حياة فرد أو جماعة كنت تعبر بهذه العبارة عن شعورك نحو رد الأمانة كمثل أعلى أي أنك تعبر بها عن ميلك وموافقتك على رد الأمانة ونفورك من عدم ردها إلى أصحابها وهذه المشاعر الذاتية لا تخضع للبحث العقلي إلا إذا أراد الباحث تقريرها ووصفها باعتبارها ظواهر وجدانية موجودة بالفعل.

ومن أتباع الوضعية المنطقية من رأى أن عبارات القيم أواخر في صيغة مضللة فالأصل في العبارة السالفة أنها أمر يرد الأمانة وقد صيغ هذا الأمر في صيغة قضية.

بهذا أنكر دجلة الوضعية المنطقية علم الأخلاق ورأوا أن العبارات الأخلاقية التي تصف ظواهر الخبرة الأخلاقية كما هي موجودة بالفعل يمكن أن نعالج في نطاق علم النفس أو علم الاجتماع أما عبارات القيم التي تعبر عما ينبغي أن يكون فهي عبارات ميتافيزيقية لا تحمل معنى ولا تدخل في مجال بحث علمي وأصبح علم الأخلاق «محاولة يقوم بها فرد لجعل من رغباته الشخصية أماني أو رغبات يدين بها غيره من أفراد المجموع» فيما يقول «برتراند رسل» تعبيراً عن اتجاهه الأخير في رفض موضوعية الأحكام الخلقية.

هذه خلاصة موجزة لموقف أتباع الوضعية المنطقية من علم الأخلاق ولعل فيما أسلفناه عن تهافت موقفهم من القضايا الميتافيزيقية ما يكفي دحضاً لموقفهم من القضايا الأخلاقية ونزيد أنهم يقولون إن الأحكام الخلقية تعبر عن مشاعر ذاتية وانفعالات شخصية ومن ثم يكون من المعقول أن يقول فرد إن البر بالفقر فضيلة، ويقول غيره إن البر بالفقر رذيلة ولا تناقض بين القولين لأن كليهما يعبر عن عواطفه...! ولكن الواقع أن تسليم الأخلاقي بحكم لا يعني أن لديه مجرد ميل إلى هذا الحكم أو رعة فيه إن وراء هذا الميل نظراً عقلياً يستند ويؤيده وهذا النظر العقلي السليم تستقيم موضوعية الأحكام الخلقية

أما القول بأن الأحكام الخلقية مجرد أواخر في صيغة مضللة فيما ذهب «كارب»

وعبره فقد أسطله «ايونج» أقدم مدرسي الفلسفة الحاليين بجامعة كمبودج بقوله إن الأمر لا يتلزم اعتقاد صاحبه بصحته فقد أمر بشيء اعتقد أنه حاطيء ولا يمكن أن يقال هذا عن مبادئ الأخلاق ومثلها العليا وقد أرى أن من واجبك أن تستجيب لأمر أتردد في إصداره إليك كان أقول لك عاقبي، وليس ثمة «إلزام» بطاعة إنسان لمجرد أنه يصدر أمراً بهذا أطمته لسبب أخلاقي - كالير بوعده سابق - لم يكن مرجع الطاعة إلي الأمر بل إلى شيء ورائه.

وقد كان «دنجل Dingle» يقول مزيداً الوضعية في موقفها من الأخلاق: إن القول بأن الأخلاق لا تقوم على العقل ولا على التجربة ينتهي بنا إلى الاستفسار عن الأساس الذي تقوم عليه الأخلاق، والباحثون لا يزالون يواجهون هذه المشكلة كيف يختار الإنسان بين سلوكين. ويقول «دنجل» يائساً في إجابته على هذا السؤال: ليس لدي حل أقدمه.

بهذا اليأس انتهت الوضعية المنطقية وعندنا أن موقف الفلسفة العملية البرجماتية في أمريكا أسلم من موقف هذه الوضعية إنها تصمد لمواجهة الموقف فيقول «وليم جيمس» في كتابه الذي يوحى عنوانه بمعناه (إرادة الاعتقاد) إن اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية ولكن هذا لا يهم إن ما يهمنا هو أن نكون لدينا الإرادة التي تؤكد كل معتقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان فيكون هذا هو الشاهد على صدقه، ولا تسلم البرجماتية بأن الأحكام الخلفية لا تحمل معنى - كما زعمت التجريبية المنطقية - لأن جميع الأفكار عندها أساس للعمل وهي صادقة بمقدار ما تنجح من ثمار وما تؤدي من منافع هذه نظرة أسلم من نظرة الوضعية المنطقية وإن كانت بدورها لا ترضينا للأسباب التي ذكرناها فيما سلف.

٢١٨ - صلة الأخلاق بالحياة العملية

واختلف الباحثون في نظرتهم إلى علم الأخلاق ومدى اتصاله بالحياة العملية فبيل إن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية في حياتنا إنه يعرض للبحث في الطرق التي تؤدي إلى تحقيق الغايات (القصى) وكما أن الطب لا يهدف إلى فهم المثل الأعلى للصحة بقدر ما يقصد إلى تحديد الطرق التي بها تتحقق الصحة والعافية فكذلك علم الأخلاق عند بعض المشتغلين به إن مهمته أن يرسم الطريق إلى غاية قصوى يقصد الإنسان إلى تحقيقها باعتبارها الخير الأقصى كما أشرنا من قبل ومن هنا اعتبرت مدرسة

النعميس الغاية القصوى لتحقيق أكثر قسط من السعادة لأكبر عدد من الناس ومهمة علم الأخلاق عند أتباعه أن يدرس الطرق التي تمكّننا من تحقيق هذه الغاية كما يدرس علماء الصحة الطرق التي تقي الناس من انتشار الأوبئة والأمراض المعدية.

كان هذا هو اتجاه جمهرة فلاسفة اليونان القدماء يقول أرسطو في الكتاب العاشر من الأخلاقبيقوماحية: إن من الحق ما يقال من أن غرض البحث النظري في الشؤون العملية تطبيقاته وليس يكفي فيما يتصل بالفضيلة أن تعلم حقيقتها - كما ظنّ سقراط من قبل - بل ينبغي أن يزاولها الإنسان ورفض نفسه على اتباعها فإن الخطب والكتب لو كانت تكفي وحده لردنا اختياراً لكائنات مطلب الناس جميعاً ومعب أرسطو على هذا بغفرة تشف عن أسف إذ يقول: إن كل ما في وسع المبادئ أن تحقّقه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتیان كرام على أن يثبت في الخير ونرد القلب الشريف بفطرته صديقاً للفضيلة وفيّاً لمعهدنا.

وتتلخص نظرة الوضعيين في أنهم وجهوا التفكير إلى خدمة المجتمع وجعلوا هدف علم الأخلاق تحسين الحياة الاجتماعية والمساهمة في تحقيق التقدم الإنساني.

وإلى جانب هذا الاتجاه العملي في النظر إلى علم الأخلاق وجد اتجاه ذهب أصحابه إلى إنكار هذا الرأي واعتبار الأخلاق علماً نظرياً وليس عملياً بمعنى أن المعرفة فيه تطلب لذاتها ومهمته فهم طبيعة المثل العليا في السلوك الإنساني فليس على فلاسفة الأخلاق أن يطمعوا في تحديد الطرق التي تمكن من تحقيق هذه المثل ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أن علم الأخلاق معياري ومن شأن العلوم المعيارية أن تعتبر دراسة عقلية لقيم ومستويات ومثل العليا لا أن تهدف إلى وضع قواعد لتحقيق هذه المثل فعلم الجمال يهتم بالبحث العقلي في مستويات الجمال وليس من عمله أن يبحث في كيف يتحقق الجمال.

ومثال هذا يقال في الأخلاق إذ ينصبّ على دراسة المثل العليا لفهم طبيعتها ولا يهتم بالكشف عن الطرق التي تؤدي إلى تحقيقها وشتان بين عالم الأخلاق والواقظ الذي يشر بمبادئها إن الفرق بينهما كالفرق بين عالم الاجتماع والمصلح الاجتماعي لو بين عالم المحمال والمشتعلين بأعمال التعميل ومن هنا كان علم الأخلاق علماً نظرياً من حيث أنه معياري وهذه وجهة من النظر جد في تنفيذها خصوصاً من الوضعيين ولا سيما أتباع المدرسة الاجتماعية الفرنسية

ولعل الأدبى إلى الصواب أن نجمع بين هذين الاتجاهين المنظرين فنصح الأخلاق علماً نظرياً عملياً معاً هي دراسة عقلية تهدف إلى فهم طبيعة المثل العليا التي تشتمل في حياتنا الدنيا فهي علم ومن ومن الصلال أن تقتصر على أن تكون واحدة منهما .

على أن مبادئ الأخلاق لا تحقق غاياتها على الوجه الأكمل في مجال الحياة العملية ما لم تسبقها دراسة نظرية تقوم على التعميل والبرهان حتى ينسج للإنسان أن يعرف الغاية القصوى من وجوده فيفسر له أن يتصرف في ضوء معرفته ولا تكون حياته مجرد تقليد ومحاكاة تهبط به إلى مرتبة الفردة .

٢١٩ - قيمة المبادئ الخلقية

بل كثيراً ما تكون المعرفة القائمة على البرهان مؤدية إلى العمل الصحيح ، لأن استيعاب المبدأ الخلفي والافتناع به عن دراسة وتمحيص كثيراً ما يفضي إلى اتباعه وقد يشهد بهذا سقراط وأرسطو و «كانط» و «غاندي» وغيرهم ولنا نحب أن نعرض لتوحيد سقراط بين المعرفة والفضيلة ولكن حسبنا أن نقول إن سقراط إذا كان قد غالى في اعتقاده أن العلم بالفضيلة يؤدي لا محالة إلى مزاولتها وأن العلم بالشر يفضي إلى تجنبه فإنه يبدو على حق حين يقول إن الفضيلة لا تكون من جهل لأن الخير لا يكون خيراً حتى يقصد إليه فاعله مدركاً واعياً والمعروف أن مؤرخي سيرته لم يجدوا في حياته فجوة تفصل بين تفكيره وسلوكه كانت حياته العممية صدى لحياته العقلية فحقق سلوكه العملي كل ما نادى به من مبادئ وناهيك برجل يؤمن بنظرية خلوه الروح بفئرها بالإقدام على شرب السم الزعاف مختاراً وبأبى الخلاص من سجنه وانقاء صف الظلمة الذين يحاكمونه بالاستجابة لاقتراح تلميذه «الريطون» الذي يفضي بالهرب من سجنه بأبى هذا لأنه كان قد علم أن الهرب من السجن مهما كانت مبرراته الظاهرة عصيان لقوانين الوطن .

وقد اعترف أرسطو بجدوى المبادئ النظرية في تعليم الأخلاق على ما أشرنا من قبل وإن كان يعقب على ما قال بقوله : إن المبادئ لا تستطيع أن تدفع العامة إلى فعل الخير أنهم لا يطيعونها احتراماً لها بل خوفاً ورهبة من مغبة عصيانها ولا يتجنبون ارتكاب الشر بدافع من الإحساس بالخزي بل مخافة العقاب الذي قد يحيق بهم من جراء الإثم الذي يقتربون ولكن حديثه هذا لا ينقص ما قلناه لأنه يصعب على العامة ولا يتصل بأهل الدراسات النظرية ولكن من الناس من يساوره الشك في قيمة الدراسات الأخلاقية قالوا إن

البلاغة الصحيحة لشعر من قواعد البلاغة، والأخلاق القويمة نهراً مسدي، علم الأخلاق
 فيما يروى عن سكال أن اللغة تشأ أولاً ثم يحيى. النحاة ويصون طرق استعمالها في
 قواعد وشأ الشعر أولاً ثم يحيى. أهل العروض ويصوغون طرق أدائه في قوايس وتشأ
 الفصاحة أولاً ثم يحيى. دور علماء البلاغة في وضع قواعدها وهلم جرأ. وكذلك الحال
 في الأخلاق استقام أمرها في كل جماعة قائمة قبل أن يعرف علم الأخلاق ويختلف أهله
 في تحديد قواعده وصياغة مبادئه وكما أن الناس لم يفهم عن تبادل الحديث والمهم أن
 الأكاديميات العلمية لم تكن قد وضعت لهم معجماً في اللغة وقواعدها فكذلك زاول
 الناس حياتهم الاجتماعية قبل أن يوفوا مبادئ الأخلاق ومثلها العليا. إن التجربة لتشهد
 بأن أفضل الناس وأسعدهم هم في الأغلب والأعم من اقتصروا في التفكير في سلوكهم
 والنظر في المبادئ التي يتبعونها. إن الأخلاق كالصحة والسعادة من حيث أن الإنسان لا
 يفكر فيها عادة إلا حين تصاب بسوء! والناس في الأغلب يعيشون أصحاء وهم يجهلون
 قواعد الصحة وكثيراً ما تبرأ مناقشاتهم من الخطأ من غير أن يدرسوا قوانين المنطق وطالما
 تبعوا الخير وتجنبوا الشر قبل أن يسمعوها عن مبادئ علم الأخلاق.

هذا الكلام حق ولكنه ينفي بالضلال فإن الإنسان مع هذا كله لا يكف عن دراسة
 المجالات السالفة الذكر أنه كائن مطلق يفكر بطبيعته فيسب بتفكيره حاجة طبيعته في نفسه
 ومن هنا صدر تفكيره أول الأمر في سلوكه هذا إلى ما أثبت التجربة من وجوه النفع التي
 تترتب على دراسة هذه المجالات حقة. إن الناس لا يلتزمون قواعد النحو في أحاديثهم
 ولا قوانين المنطق في جدلهم ولا مبادئ الصحة في حياتهم ولكن المستبشرين ينزهون
 - برغم هذا كله - إلى دراسة هذه العلوم ويمتقدون أن دراستها تسفر عن نتائج لها قيمتها
 حتى في مجال الحياة العملية فإن المرء على قدر علمه بقواعد النحو تكون مقدرة على
 التعبير السليم الخالي من الأخطاء وقد يقيه علمه بقوانين الصحة شر الأمراض وكذلك
 الحال في معرفة مبادئ الأخلاق أن الجهل بها قد يساعد على الاستهداف للزلل ويجعل
 حياة الإنسان أشبه ما تكون بحياة الحيوان بل أن الفعل الفاضل الذي يصدر عن حيوان لا
 يكون عاضلاً ومثل هذا يقال في الفعل الشرير على نحو ما أشرنا منه حين ونجاح التربية
 مرهون رغبة الإنسان في استيعاب قواعدها والإفادة منها في تهذيب نفسه وترقيتها والإلمام
 بقواعد النحو لا يفيد في الحديث والكتابة إلا متى اقترن بالارعة في الإفادة منها في مجال
 الجدل ومعرفة قواعد الصحة لا تنفي صاحبها شر المرص إلا إذا رعب جلاً في اتباعها في

حياته وكذلك الحال في مبادئ علم الأخلاق إنها لا تحول الشرير حيراً إلا متى أراد الشرير حاداً أن ينفع في حياته العملية بما ألمَّ به من المثل العليا.

إن علم الأخلاق لا يحدد للإنسان طريقة تصرفه في كل موقف يعرض له ولكنه يهدي دارسه إلى الاتجاه السوي ويترك لهم حرية التصرف وإن قيدها بما يحفظها من الجموح وهو يرودهم بمهارة فنية مستترة تيسر لهم أن يدركوا اتجاه التصرف السليم ولا يتجاوز هذا إلى بيان الجزئيات والتفاصيل التي يختص بها كل موقف في كل حالة ومعنى هذا أن تطبيقات المبادئ الكلية في الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان وهذا طبيعي ما دامت حياة الجماعة في كل بيئة وفي كل عصر في تطور دائم وتغير متصل.

فحسب علم الأخلاق أن يحدد لنا الاتجاه العام وأن يدع للإنسان حرية التصرف وفقاً لكل ظرف، إن الشجرة حين تثبت في غابة تنجس في نموها شطر الضوء وتقيم على هذا الاتجاه حتى يموتها عائق فتسحق وتميل وكذلك الحال في الأخلاق تضيء للإنسان الطريق السوي وتغريه بأن يكون صاحب إرادة طيبة عفيفاً متبهاً لمقتضيات الحياة الاجتماعية من عدالة وأمانة ولا تتجاوز هذا النطاق إلى إرشاده إلى السلوك القويم في كل حالة تمر به إن علم الأخلاق التقليدي - عند العقليين من الأخلاقيين وظيفته وضع القوانين الصورية العامة المطلقة التي لا يحددها زمان ولا مكان وهو لا يعرض لتحديد السلوك القويم إزاء الحالات الجزئية التي تندرج تحت القانون العام لأن مرجع الأمر في هذه الجزئيات إلى حاجات كل عصر وتقاليد أهله وثقافتهم والظروف التي تكتنفهم وليس على فلاسفة الأخلاق أن يتجاوزوا تقرير المبادئ العامة إلى تحديد السلوك الذي ينبغي اتباعه في الحالات الجزئية^(١).

ولننتصم بالآناة والتراث ولا نسرع في رفض المبادئ العامة والمثل العليا الإنسانية الخالصة إنها ليست وهماً وضلالاً كما يزعم خصوم الأخلاق التقليدية من الوضعيين ومن ذهب لمذهبهم وإذا كانت الجماعات البشرية تتفاوت حضارة وثقافة وعقيدة وعرقاً... فإن في طبيعة البشر خطأ مشتركاً في كل زمان ومكان وهذا وحده هو الذي يبرر إمكان وضع قوانين عامة مطلقة وتحديد قيم ومعايير تتجاوز حدود الزمان والمكان إن واصلها يتزعمونها من أسمى جانب مشترك في طبيعة البشر وهو الحائب الباطق الذي يميز الإنسان

من غيره من سائر الكائنات وفوق هذا فإن تقويض هذه المثل في بعوس الناس يردهم إلى التحلل والفوضى ولا يعرضهم عن فقدان هذه المثل شيئاً ذا نال كما قلنا من قبل.

وميزة المثل العليا أنها تشهد بطموح الإنسان ونروعه إلى التسامي وتطلعه إلى مراولة حياة إنسانية كريمة ورغته في الارتفاع فوق مستوى الهيمنة المحرّدة حتى يداحله الكرياء الذي لا يأباه التواضع^١.

٢٢٠ - المذهب الوضعي Positivism- Positivisme

يعتبر أوجيست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧) أحد الأعمدة الرئيسية التي قام على كاهلها بناء المذهب الوضعي.

وكلمة وضع و «وضع» في اللغة لها عدة معان وكلها تكاد تكون متقاربة. فمن يضع شيئاً ما في مكان ما إنما هو في الحقيقة يثبت هذا الشيء في هذا المكان الذي وضعه فيه بحيث يصير هذا الشيء موضوعاً ثابتاً وهذا يؤدي إلى أن هذا الشيء الموضوع يمكن لكل فرد أن يشير إليه ويثبت من وجوده وفي الإشارة إلى هذا الشيء دليل على أن كل موضوع مشار إليه يقابله مما لا نستطيع الإشارة إليه. ولهذا فإن الوضعي يمكن أن يكون مستخدماً كمقابل للخيبي.

ونحن نعلم أن الوضع مقولة من جملة المقولات العقلية والتي تعد من الشروط الأساسية للإدراك العقلي. فالمعقل لكي يدرك شيئاً جوهرياً لا بد أن يكون لهذا الجوهر وضع ما فضلاً عن سائر المقولات الأخرى من كم وكيف وأين... الخ.

معنى هذا أن الشيء الوضعي هو الشيء الموجود المتحقق بالفعل والذي نستطيع الإشارة إليه. لكننا كثيراً ما نستخدم هذا اللفظ في أكثر من مجال^(١).

فالأشياء الوضعية هي الأشياء الطبيعية الموجودة سواء كانت مخلوقة أو قديمة ونقول إن لهذه الأشياء حقائق وصمية أي قوانين وأصول ثابتة موضوعية فيها بحياتها.

وقد نقول إن هذه أسماء أو أحجار وصمية ويقصد بذلك أن هذه الأخبار حقيقة صادقة وليست وهمية أو كاذبة

(١) راجع المعجم العلمي لحميل صليبا، ص ٥٧٧ وما بعدها ج ٢.

ويرتبط بهذا قولنا إن هذا الرجل وصفي أي واقعي ومتواضع أي لا يتعالى على التجربة ويدرك أنه جزء من كل ولا قيمة له إلا بالكل فالرجل الوصفي هو الذي يحكم عقله فيما يصح له من مشاكل حريصاً كل الحرص على أن تكون آراؤه وأحكامه مطابقة للواقع ومتفقة معه.

وقد يمتد هذا المصطلح ليشمل الرجل النفعي فما دامت الوضعية ترتبط بالواقع والتجربة فإن ذلك معناه أن يكون الرجل الوضعي هو الحريص على نتائج هذه التجربة. أي أن المصلحة أو المنفعة يمكن أن تكون ملازمة ومرتبطة بالرجل الوضعي بحيث يكون الوضعي هو بمعنى ما النفعي.

وفي دراستنا للأخلاق يتضح لنا أن العلم الوضعي مخالف للعلم المعياري فنحن نميز بين الأحكام التقريرية والأحكام التقويمية فالحكم التقريري وهو حكم وضعي وصفي يكتفي بتقرير الوضع كما هو مثل الشمس طالعة، هذا كتاب في الفلسفة الخلقية، محمد بن أحمد، هذا الجدار طوله ٣٠٠ متر... هذه أحكام تقريرية أما إذا قلت محمد أجمل من أحمد، هذا الجدار جميل الشكل أو هذا كتاب جيد... كل هذه أحكام تقويمية معيارية لأنها حكم يمكن أن يكون متجاوزاً الشيء ذاته فما أقول عنه إنه كتاب ممتاز قد يقول عنه آخرون إنه سيء.

المهم أن الوضعي يراعي ما هو قائم بالفعل أما المعياري فيراعي المستقبل ما ينبغي أن يكون عليه الشيء.

ولقد انتشر مصطلح «الوضعي» كمدّاهب في الفلسفة الحديثة وأخذت معالمه تتضح وتتمايز.

فقد ذهب كونت في كتابه خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع إلى القول بأن الإنسانية قد مرت في تفكيرها بمراحل ثلاث: اللاهوتية والميتافيزيقية ثم المرحلة الأخيرة: الوضعية. ويرى أن الوضعية تعد قمة التفكير العلمي القائم على البرهان. لأن كونت يرفض كل فكر قلبي ميتافيزيقي عيبي لأنه يستبعد كلية البحث في الغاية والعلل البعيدة لأنه كما أشرنا خلال كلمة وضع لا يرى إلا الوجود المبي الحزني المحسوس وهذا يتطلب في محله ودراسته المنهج التجريبي فحسب يقول كونت في كتابه السابق:

بناء على طبيعة العقل الانساني نفسها لا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور |

في تطوره ثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية والحالة الميتافيزيقية أو المجردة وأخيراً الحالة الوضعية.

ثم يعود في كتاب آخر له هو دروس الفلسفة الوضعية فيقول: يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها احتلاماً حوهرياً بل قد يكون مصاداً وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً الطريقة الوضعية.

ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر وتتناهي هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، (والفلسفة) الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني. وأما المثالية فهي حالته النهائية الثابتة وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال^(١).

إن الفلسفة الوضعية ترى أن كل موضع يمكن معالجته بالملاحظة والتجربة يدخل في نطاق العلم وما لا يعالج بهذا المنهج التجريبي فهو خارج مجال العلم ويشهد تاريخ الفكر بأن المسائل التي لا تعالج بهذا المنهج لا تحل ولا يتقدم التفكير فيها أبداً لأنها مجرد كلام في كلام ومن ثم يكون العلم الوضعي هو المجال الصحيح للعقل البشري.

لقد جاهد أنباي كونت في استبعاد النزعة الميتافيزيقية والمنطقية الصورية عن الفلسفة وعلومها واستعاضوا عنها بالنزعة العلمية التجريبية وتركوا الخيال والاستدلال منهجاً واصطنعوا مناهج للتجربة وانصرفوا عن البحث في كنه الموجودات وحقيقتها إلى دراسة الظواهر نفسها...^(٢)

٢٢١ - نصوص من مجموعة الرسائل

لابن أبي الدنيا
إصلاح ذات البين

١ - من الحديث النبوي:

... عن سعيد بن أنس عن أنس بن مالك قال: بيما النبي - صلى الله عليه

(١) لغيريل فلسفة أوجست كونت، ص ٣٥

(٢) د توماس الطويل أسس الفلسفة، ص ١٩٥ النهضة المصرية، ط ٣ سنة ١٩٥٨م وراجع فيما بعد ص ١٩٦م أحاديثه عن الوضعية المطلقة

وسلم - جالساً إذ رأيته ضحك حتى بدت برأيه فقال عمر: ما أضحكك يا رسول الله بأبي أنت وأمي؟ قال: رجلان من أمتي جثيا بين يدي رب العزة فقال أحدهما: يا رب حذ لي مظلمتي من أخي قال الله: أعط أهلك مظلمته فيقول يا رب لم يبق من حسنتي قال يا رب: فليحمل عني من أوزاري فصاحت عيس النبي - صلى الله عليه وسلم - بالكاه ثم قال: إن ذلك ليوم عظيم يوم يحتاج الناس فيه إلى أن يحمل عنهم من أوزارهم - قال: فيقول الله عز وجل للمطالب: ارفع رأسك فانظر إلى الجناء، فرفع رأسه فقال يا رب، أرى مدائن من فضة وقصوراً من ذهب مكللة باللؤلؤ لأي بني هذا؟ لأي صديق هذا؟ لأي شهيد هذا؟ قال الله عز وجل: هذا لمن أعطاني الثمن. قال: يا رب فمن يملك ذلك؟ قال: أنت تملكه. قال: بماذا يا رب؟ قال: بعفوك عن أخيك، قال: يا رب قد عفوت عنه. قال الله عز وجل: فادخله الجنة، ثم قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: اتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم فإن الله يصلح بين المؤمنين يوم القيامة^(١).

٢ - «المنافع الاجتماعية وفضلها»:

قال يا رسول الله من أحب الناس إلى الله؟ قال: أنفعهم للناس وإن أحب الأعمال إلى الله سرور تدخله على مؤمن تكشف عنه كرباً أو تقضي عنه ديناً أو تطرد عنه جوعاً ولأن أمشي مع أخي المسلم في حاجة أحب إلي من أن اعتكف شهرين في مسجد ومن كف غضبه ستر الله عورته ومن كظم غيظه ولو شاء أن يمضيه أمضاه، ملأ الله قلبه رضاً ومن مشى مع أخيه المسلم في حاجته حتى يثبتها له ثبت الله قدمه يوم تزل فيه الأقدام وإن سوء الخلق لفسد العمل كما يفسد الخل العسل^(٢).

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لعلي: «يا علي كن سخيّاً فإن الله تعالى يحب السخاء وكن شجاعاً فإن الله تعالى يحب الشجاع وكن غيوراً فإن الله يحب الغيور وإن امرؤ سألك حاجة فاقضها فإن لم يكن لها أهلاً فكن أنت لها أهلاً»^(٣).

عن عبد الله بن مسعود أن امرأة من الأنصار أتت النبي - صلى الله عليه وسلم - بمشرة أولاد لها فقالت: أولادي معك أغربهم في سبيل الله. فكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يعزبوهم وكانت تسألهم حتى استشهد منهم سبعة فكانت بمن مضى أشد فرحاً منها بمن بقي حتى بقي واحد منهم وكان أصغرهم وكان فيه التواء (أي اعوجاج

(١) من المصدر ٨١

(٢) المصدر: ٨٠

(٣) رسائل ٦٦.

خلفي) ممرص فكانت أمه عند رأسه تمرصه ونكي فقال يا أماء! ما لك؟ لم تبيكي؟
 لإخواني كانوا حيراً لك مني وكان في عليك التواء؟ قالت: لذلك أنكي. قال يا أماء أرايت
 لو أن النار بين يديك أكتت تلقبي فيها؟ قالت. لا، فقال - فإن ربي عر وحل أرحم بي
 منك. قال. همت. فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - أرايتك قد عمر له بحسن ظنه
 بربه^(١).

ومن الشعر الذي يحجب ابن أبي الدنيا وقد يظهر بإعجابنا كذلك هذه الأبيات:

أسرت الصبا والجهل بالحلم والنفى	وراجعت عقلي والحليم المراجع
أبى الشيب والإسلام أن أتبع الهوى	وفي الشيب والإسلام للحر وازع
وإني امرؤ لا أزعج البخل قوة	ولكنني للمال بالحمد بائع
واعلم أن الجود مجد لأهله	وأن الذي لا ينقي اللم واضع

ومن أرق الأبيات التي تصور نية الفضيلة (الحلم) قول الشاعر:

أرى الحلم في بعض المواطن ذلة	وفي بعضها عزاً يشرف فاعله
إذا أنت لم تدفع بحلمك جاهلاً	سفيهاً ولم تقرن به من تجاهله
لبست له ثوب المذلة صاغراً	وأصبحت قد أودي بحقك باطلة
تخلق على جهال قومك إنه	لكل حليم مواطن هو جاهله

٢٢٢ - من كلام سهل بن عبد الله التستري المتوفى سنة ٣٨٢ هـ

١ - التكلف لما لا يعني:

قال سهل: لإبليس سبعة أركان في سبع مراتب بها ينال ولد آدم إلا من عصمه الله
 أوله: ما لا يعني ثم المعصية حملة ثم الإصرار عليها ثم الغضب بالسرعة ثم الحقد إذا
 طال مكثه في القلب والاستمخفاف وقلة أقدار الناس عنده فإذا بلغ (المرء) هذا فلا تساءل
 عما وراء ذلك فلما سئل سهل عن قوله ما لا يعني قال: من اشتغل بشيء لا يعنيه من
 أمر آخرته نال منه العدو حاجته فكيف غيره؟ ثم قال: من تلفظ بلسانه شيئاً مما لا يعنيه لم
 يوفق للصواب فيما يعبه وكل من حاص في الباطل لم يقم بالحق إذا لزمه أو نزل به هكذا

(١) المصدر ص ١٥٠

حكم الله أن أهل الباطل لا يوافقون للرشد والحق تدخل الأشياء على العارغ فاما المشغول فهو في مزيد. ثم قال سهل: أحسوا جوار نعم الله عليكم فإنها ما زالت عن قوم فكادت ترجع إليهم ولا يطلع على عثرات الحلق إلا محل حائل ولا يهتك سر ما اطلع عليه إلا مملون.

٢ - الدهوى (أي الادعاء):

سئل عن الدهوى فقال: أدنى الدهوى أن يلزمه اليوم حق من حقوق الله إما ذنب يتوب منه أو بر فيقول غداً أعمل ولا يكون المدعي خائفاً أبداً ومن لم يكن خائفاً (أي يخاف الله) لا يكون أميناً ومن لم يكن أميناً لم يطلع على الخزانة وما من أحد ادعى إلا وقد ضيع حقوق الله من وجهين: وجه من الظاهر ووجه من الباطن.

وقال: المذنب بإقراره بالذنب يسأل العفو فهو مطيع والمدعي للطاعة هو عاص لأنه يحكم نفسه ما لم يحكم الله عز وجل له. وهناك شيان يذهبان خوفاً الله من قلب العبد أصلاً: الدهوى والمعصية وصاحب الدهوى لا يقر بالحق.

وقال: لا أعرف في الدنيا قوماً أروح أبداناً من الذين يدعون هذا الطريق (طريق التصوف) هم في روح وسرور لأنهم أسقطوا عن أنفسهم العبودية واستراحوا فلا ضرب يضربون ولا محرك يحركهم هم أشد من الزنادقة، لأن الزنادقة تضربه وتحركه وهم يتكلمون في وجدان القلوب ويتلفظون به ويكذبون ويفتابون ويفجرون ولا يبالون فضلاً أو أضلوا.

٢٢٣ - كيف يختار الصديق

لابن مسكويه

والطريق إلى السلامة . إذا أردنا أن نستفيد صديقاً أن نسأل عنه كيف كان في صباه مع والديه ومع إخوته وعشيرته، فإن كان صالحاً معهم خارج الصلاح منه وإلا فامنع منه وإياك وإياه قال ثم أعرف بعد ذلك سيرته مع أصدقائه فأصفها مع سيرته مع إخوته وأباه ثم تتبع أمره في شكر من يجب عليه شكره أو كفره النعمة ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما عجز عنها بالفعل ولكن ربما عطل بيته في الشكر فلا يكافئه بما يستطيع وبما يقدر عليه ويعتصم الحميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً له أو يتكاسل عن شكره

باللسان وليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة التي تتولاه والشاء على صاحبها والاعتداد له بها.

وليس شيء أشد احتياجاً للنعم من الكفر، وحسبك ما أعد الله لكافر نعمته من النقم مع تعاليه عن الاستمرار بالكفر.

ولا شيء أجلب للنعمة ولا أشد تثبيتاً لها من الشكر وحسبك ما وعد الله به الشاكرين مع استغناؤه عن الشكر فتعرف هذا الخلق ممن تريد مؤاخاته واحذر أن تبلي بالكفر للنعم ولا تكن بالمستحقر لأبدي الإخوان وإحسان السلطان ثم انظر إلى ميله إلى الراحة وتباطئه عن الحركة التي فيها أدنى نصب فإن هذا خلق رديء ويتبعه الميل إلى اللذات فيكون سبباً للتقاعد عما يجب عليه من الحقوق.

ثم انظر شافياً في محبة للذهب والفضة واستهاك بجمعهما وحرصه عليهما فإن كثيراً من المتعاشرين يتظاهرون بالحمية ويتهادون ويتناصحون فإذا وقعت بينهم معاملة في هذين الحجرين هر بعضهم على بعض حرير الكلاب وخرجوا إلى ضروب العداوة ثم انظر في محبة للرئاسة والتفريط فإن من أحب الغلبة والثروس وأن يفرط لا ينصفك في المودة ولا يرضى منك بمثل ما يعطيك ويحملة الخيلاء والتب عليه الاستهانة بأصدقائه وطلب الترفع عليهم ولا تتم مع ذلك مودة ولا غبطة. ولا بد من أن تول الحال بينهم إلى العداوة والأحقاد.

ثم انظر هل هو ممن يستهزئ بالغناء واللحن وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحيك، فإن كان كذلك فما أشغله عن مساعدات إخوانه ومواساتهم، وما أشد هربه عن مكافأة بإحسان واحتمال النصب والدخول تحت جميل. فإن وجدته بريئاً من هذه الغلال فلتحفظ عليه ولترغب فيه ولتكتف بواحد إن وجد فإن الكمال عزيز وأيضاً فإن من كثر أصدقائه لم ينف بحقهم واضطر إلى الإغضاء عن بعض ما يجب عليه والتقصير في بعضه وربما تراءفت عليه أحوال متضادة، أعني أن تدعوه بمساعدة صديق إلى أن يسر بسروره ومساعدة آخر أن يفتن بفتنه وأن يسمى سمي واحد ويقعد بقعود آخر مع أحوال تشبه هذه كثيرة مختلفة.

ولا ينبغي أن يحملك ما حضنتك عليه من طلب الفضائل ممن تصادفه عن تتبع صفات عيوبه، فتصير بذلك إلى أن لا يسلم لك أحد حتى خلواً من الصديق بل يجب أن نعص عن المعاييب اليسيرة التي لا يسلم من مثلها البشر وتظر ما تحده في نفسك من

هيب فتحمل مثله من عيرك، واحذر عداوة من صادفته أو خالته أو خالطته محالطة الصديق
واسمع قول الشاعر:

عدوك من صديقك مستعاد فلا تستكثرن من الصحاب
فإن الداء أكثر ما تراه يكون من الطعام والشراب

٢٢٤ - آداب الصداقة

لذلك يجب عليك متى حصل لك صديق أن تكثر مراعاته وتبالغ في تفقده ولا
تستهين بالسمر من حقه عند مهم يعرض له أو حادث يحدث به فأما في أوقات الرخاء
فينبغي أن تلقاه بالوجه الطلق والخلق الرحب.

٢٢٥ - عهد مسكويه^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عاهد عليه الله أحمد بن محمد وهو يومئذ آمن
في سره وفي جسمه عنده قوت يومه لا تدعوه إلى هذه المعاهدة ضرورة نفس ولا بدن، فلا
يوالي مخلوقاً ولا يستجلب منفعة من الناس ولا يستدفع مضرتهم عاهله على أن يجاهد
نفسه ويتغفد أمره ما يستطيع، فيحفظ ويشجع ويحكم، وعلامة عفته أن يقتصر في مأرب بدنه حتى
لا يحمل السرف على ما يضر جسمه أو يهتك مروءته، وعلامة شجاعته أن يحارب دواعي
نفسه الذميمة حتى لا تقهره شهوة فبيحة ولا غضب في غير موضعه، وعلامة حكمته أن
يستبصر في اعتقاداته حتى لا يفوته بفكر طاعته شيء من العلوم والمعارف الصالحة لصلح
أولاً نفسه ويهذبها أو يحصل له من هذه المجالدة ثمرتها التي هي العدالة.

وعلى أن يتمسك بهذه التذكرة ويجتهد في القيام بها والعمل بموجبها وهي خمسة
عشر باباً: إلتزام الخير على الشر في الأفعال والحق على الباطل في الاعتقادات والصدق
على الكذب في الأقوال وذكر السعادة وأن تحصيلها يكون باختيار دائم وكثرة الجهاد الدائم
لأجل الحرب الدائمة بين المرء ونفسه والتمسك بالشريعة ولزوم وظائفها وحفظ المواعيد
حتى أحمرها وأول ذلك ما بيني وبين الله عز وجل وقلة الثقة بالناس وترك الاسترسال
ومحبة الجميل لا لغير ذلك والصمت في أوقات حركات النفس للكلام حتى يستارحه

(١) بترك للملأى المتفاوتة بين المهدين. عهد مسكويه وعهد ابن سينا.

العقل وحفظ الحال التي تحصل بشيء حتى نصير ملكة ولا نغصد بالاسترسال والإقدام على كل ما يكون صواباً والإشفاق على الرمان الذي هو العمر ليستعمل في المهم دون غيره وترك الخوف من الموت والعقر يعمل ما يسمي وترك الدنيا وترك الاكتراث لأقوال أهل الشر والحسد لئلا يشتمل بمقائلتهم والامعالم لهم وحسن احتمال العنى والفقر والكرامة والهوان بجهة وجهه وذكر المرض وقت الصحة والهم وقت السرور. والرصا عبد القضب ليقبل الطغي والبغى، وقوة الأمل وحسن الرجاء والثقة بالله تعالى وحرف جميع الببال إليه فإذا يسر الله إصلاح نفسه بما عاهد عليه تفرغ بعد ذلك إلى إصلاح غيره، وعلامة ذلك ألا يخل على أحد بنصيحة ولا يمنع أحداً رتبة يستحقها ولا يستبد دون الأخبار بما يتبع له. فإذا أكمل له ذلك، ورفع عنه العوائق والموانع وبلغه ما في نفسه من هذه الفضائل ليصير بهما من أوليائه القانئين وأنصاره العالين وعباده الأمنين الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون. فقد استجاب له بحسنه إلى كل ما دعاه به ووثق بعد ذلك من جانبه إلى كل ما وكله إلى جوده من إعطائه ما لا يحسن أن يرغب فيه وإعاذته مما لا يحسن أن يستعبد منه وهو حسب وعليه تركه ولا قوة إلا به.

٢٢٦ - في العهد^(١)

لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا رحمه الله في عهد عاهد الله فيه أنه عاهده بتزكية نفسه بمقدار ما وهب لها من قوتها لمخرجها من القوة إلى الفعل عالماً من عوالم العقل فيه الهيئة المجردة من المادة وتحصيل كما لها من جهة العلم والحكمة، ثم يقبل على هذه النفس المثربة بكمالها الذاتي فتحرسها من التلطيخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفس المادية التي إذا ثبتت في النفس كان حالها عند الانعصال كحالها عند الاتصال إذ جوهرها غير مخالط ولا مشاوب، وإنما تدنسها الهيئة الانقيادية لتلك الصواحب بل تقيدها هيئة^(٢) الاستيلاء والسياسة والاستعلاء والرياسة حتى

(١) الرسالة الثانية ص ٥ - نسج رسائل في الحكمة والطبيبات، الطبعة الأولى ١٩٠٨ - ١٣٢٦،

ص ١٤٢ وما بعدها

(٢) النفس هيئت وهو غير ظاهر

لا تقبل النة من صواحبها حركة واعمالاً ولا تتمتع لموجبات تغير حالاتها حالاً برياسة يدوم عليها، وإن عسرت وأمانات النفس يتولاها وإن شقت ولا يترك الحطرة تلوح بمقتضى أن يحار أو يدعش فيها، بل يدعها إلى أن يستعمل الواحد في معناها وقد يسمى هذا سعة الصدر أيضاً وكتمان السر: أن يضط الكلام من الإنسان عن إظهار ما في ضميره مما يصير به إظهاره وإبدائه قبل وقته والعلم. هو أن يدرك الأشياء التي من شأن العقل الإنساني أن يدركها إدراكاً لا يلحقه فيها خطأ ولا زلل^(١) فإن كان ذلك بالحجج البقية والبراهين الحقيقية سمي حكمة... الخ.

٢٢٧ - الكلام في اللذة^(٢)

لأبي بكر بن زكريا الروزي:

إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته بتلك التي كان عليها كرجل خرج من موضع كئيب ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى منه الحر. ثم عاد إلى مكانه ذلك، إنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى ثم يفقد ذلك الاستلذ مع عودة بدنه إلى الحالة الأولى وتكون شدة التذاف بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحر إليه وسرعة هذا المكان في تبريده بهذا المعنى حد الفلاسفة الطبيعيون اللذة، فإن حد اللذة هو أنها رجوع إلى الطبيعة ولأن الأذى والخروج عن الطبيعة ربما حدث قليلاً في زمان طويل ثم حدث بعقب رجوع إلى الطبيعة دفعة في زمان قصير، صار في مثل هذه الحال يفوتنا الحس بالمؤذي ويتضاعف بيان الإحساس بالرجوع إلى الطبيعة، فنسمي هذه الحال لذة ونظن بها من لا رياضة له أنها حدثت من غير أذى تقدمها ويتصورها مفردة خالصة من الأذى.

ولست الحال - على الحقيقة - كذلك بل ليس يمكن أن تكون لذة بنة إلا بمقدار ما تقدمها من أذى الخروج عن الطبيعة فإنه بمقدار أذى الجوع والعطش يكون الالتذاف بالطعام والشراب حتى إذا عاد الجائع والعطشان إلى حالته الأولى لم يكن شيء أبغ من عذابه من إكراهه على تناولهما بعد أن كانا ألد الأشياء عنده وأحبها إليه وكذلك الحال في سائر الملاد فإن هذا الحد بالحمة لارم لها ومحتو عليها إلا أن منها ما تحتاج في تيسر

(١) النص المطبوع ذلك وليس صحيح

(٢) من كتاب الطب الروحاني بشره ب كرادس مصر ١٩٣٩ ص ٢٩ - ٣٨

ذلك منه إلى كلام أدق والطف وأطول من هذا. وأكثر المائلين إلى اللذة المقادير لها هم الذين لم يعرفوها على الحقيقة ولم يتصوروا منها إلا الحالة الأولى، أعني التي من مدأ انقضاء فعل المؤدي إلى استكمال الرجوع إلى الحالة الأولى، ومن أجل ذلك أحبوا وتغنوا ألا يحلوا في حال منها ولم يعلموا أن ذلك غير ممكن لأنها حالة لا تكون ولا تعرف إلا بعد تقدم الأولى لها.

٢٢٨ - نقد الكرمانلي لكلام الرازي في اللذة^(١)

ويقول الكرمانلي في نقده لكلام الرازي: قوله في هذا الفصل من اللذة إنها ليست شيئاً سوى إلى الحالة الأولى قول موجب ما هو محال ذلك بإيجاده أن اللذة حتى الحالة الأولى التي عاد إليها المتأذي حر الشمس، وكون الكائن في تلك الحالة الذي هو المستكن في الموضع الكئيب الذي لم يلق حر الشمس. واحد ما يجده الذي منه حر الشمس وعاد إليها من اللذة فإن من المعلوم أن الذي لم يلق حر الشمس ولا يجد الأذى لا يحن إلى الظل ولا يستل الماء البارد كما يستلذه المتأذي بالحر، وإذا كان ذلك كذلك فقد ظهر كون ما قاله إن اللذة هي تلك الحالة الأولى محالاً، ثم أوجب بقوله ما قاله إن اللذة لا توجد إلا بعد تقدم ما يكره، وإنها تزول ولا تثبت وذلك أمر غير مستمر في كل اللذات فمن اللذات ما هو سمردي لا يزول ويوجد لا هن مكروه يتقدمه مثل لذات الآخرة الموعود بها في الجنة التي لا مكروه فيها ولا زوال لها.

والذي نقوله في اللذة إنما هي مصير الذات بما كان كاملاً لها أمراً كاملاً له الغنية، وهي فيما كان محسوساً بعد وجودها زائلة بكون ما كان به كمالها مفارقاً متغافراً كللذة التقاء الحاس بالمحسوس وزوالها بالمفارقة وكللذة الحبيب بالاجتماع مع المحبوب وزوالها بالمفارقة، وفيما كان معقولاً غير زائلة ولا مفارقة بكون ما كان كمالها غير مفارقة ولا متغافراً كللذة النفس في تصور ما هو كمال لذاتها وبقاؤها على حالتها بكون ما فيه كمالها في ذاتها باقياً غير زائل.

٢٢٩ - الغزالي^(٢) في معنى الحياة:

في بيان معنى الحياة والمرافقة ويصاف إليهما الإحسان لأنه غايتها وكذلك الرعاية والحرمة والأدب لأنها من ثمراتهما.

(١) انظر ص ٣٧ من رسائل فلسفة للرازي.

(٢) روضة الطالبين ١٥٣ - ١٥٤ من الرسائل المرائد.

اعلم أن الحياة أول مقام من مقامات المقربين كما أن التوبة أول مقام من مقامات المتقين. أما العلم الحامل على الحياة فهو علم العدد باطلاع الله تعالى عليه، وهذا واجب لأنه من الإيمان بالله تعالى وكذا معرفته بعبود نفسه وقصورها عن القيام بحق ربه سبحانه وتعالى، وهذا أيضاً واجب لأنه من الإيمان بالله تعالى فينتج من هاتين المعرفتين، حال يسمى الحياة وهو إطراق عين القلب خجلاً من الله تعالى كتقصيره في واجب حقه تعالى

والغدير الواجب من هذه الحالة ما يبحث على ترك المحظورات وفعل الواجبات، وأما المراقبة والإحسان فهما لفظان متداخلان على معنى واحد، فاما ثمرة بداية المراقبة فهي رعاية الخواطر وكشف ما التبس منها والأدب مع الله تعالى بحرمة مراقبة الحياة على الوصف العام والوصف الخاص، وأما الوصف العام ما أمر به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في قوله: «استحيوا من الله حق الحياة قالوا: إنا نستحي يا رسول الله. قال: ليس ذلك ولكن من استحيا من الله حق الحياة فليحفظ الرأس وما وعى والبطن وما حوى ول يذكر الموت والبلى ومن أراد الآخرة ترك زينة الدنيا فمن فعل ذلك فقد استحيا من الله حق الحياة وهذا الحياة من المقامات وأما الحياة الخاص من الأحوال وهو ما نقل عن عثمان بن عفان - رضي الله عنه - أنه قال: إني لأغسل في البيت المظلم فأنطوي حياء من الله عز وجل. وعن أحمد بن صالح قال: سمعت محمد بن عبدون يقول: ... احفظ عن ما أقول لك: إن الحياة والأنس بطوفان بالقلوب فإذا وجد قلباً فيه الزهد والورع حفاً وإلا رحلاً. والحياة إطراق الروح إجلالاً لتعظيم الجلال والأنس التذاد الروح بكمال الجمال، فإذا اجتمعا فهو الغاية في المنى والنهاية العظمى.

قال بعض الحكماء من تكلم في الحياة ولا يستحي من الله عز وجل فهما يتكلم به فهو مستدرج. وقال ذو النون (المصري): الحياة وجود الهيئة في القلب مع حشمة ما سبق إلى ربك.

وأشده الشيخ أبو النجيب السهروردي:

أشأنه	مبدأ	سدا	أطرق من إحلاله
لا خيفة	بل هيبة	وصيانة	لجماله
الموت	في إدباره	والعيش	في إقباله
وأصد	عه تجلداً	وأروم	طيب خياله

والمراقبة على درجتين. مراقبة الصديقين ومراقبة أصحاب اليمين أما الدرجة الأولى

ههي مراقبة المقرين من الصديقيين وهي مراقبة التعظيم والإحلال وهو أن يكون القلب مستطرفاً ملاحظة ذلك الجلال ومكسراً تحت الهيئة، فلا يبقى له متسع للالتفاتات إلى الخير أصلاً، وهذه المراقبة لا يطول النظر في تفصيل ثوابها فإنها مقصورة على القلب أما الحوارح فإنها تعطل عن الالتفات إلى المواجهة فضلاً عن المسطورات فإذا تحرّكت بالطاعات كانت كالمستعملة فلا محتاج إلى تدبير ونسب في حفظها عن الانحراف عن سنن السداد، وأما الدرجة الثانية: مراقبة الورع من أصحاب الجبر وهم قوم غلب اطلاع الله تعالى على ظاهريهم وباطنيهم، ولكن لم تدعهم ملاحظة الجلال بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال متممة للتغلب على الأحوال والأعمال، إلا أنها مع ممارسة الأعمال لا تخلو عن المراقبة. نعم غلب عليهم الحياء من الله تعالى فلا يقدمون ولا يحسمون إلا بعد التثبت فيه ويمتنعون من كل ما يفتضحون به في القيامة فإنهم يرون الله تعالى في الدنيا مطلعاً عليهم فلا يحتاجون إلى انتظار القيامة.

الإيمان من رضى بالله رباً. وقال: إن عظم الجزاء على عظم البلاء وإن الله إذا أحب قوماً ابتلاهم فمن رضى فله الرضى ومن سخط فله السخط.

لقد أدلى الصوفية بآراء كثيرة في الرضا. فذكر بعضهم (مثل أبو الحسين النوري) أن الرضا هو سرور القلب بحر الفضاء وقالت رابعة: إن العبد يكون راضياً إذا سرته المصيبة كما سرته النعمة. وقال محمد بن رويم: الرضا استقبال الأحكام بالفرح.

وقال أبو عبد الله المحاسبي: الرضا سكون القلب تحت مجاري الأحكام.

أما الدقاق فقال: ليس الرضا أن نحس بالبلاء إنما الرضا أن لا نعرض على الحكم والفضاء.

هذه هي أقوال بعض الصوفية عن الرضا. وهي تشير إلى أن الرضا يعني قبول العطاء الإلهي أي كانت صور هذا العطاء كما أنه يعني قبول المنع الإلهي أي كانت صور هذا المنع. فإذا أعطى الله العبد شيئاً قبله وإذا منع عنه شيئاً قبل هذا الحكم بفرح وسرور وثقة كاملة في الله وإنه سبحانه أعلم بنا من أنفسنا لأنه يحيط بكل شيء علماً

وبالإضافة إلى ذلك فإن الرضا بهذا المعنى السابق يشير كذلك إلى أن على العبد أن يتقي الله ويراعيه ويعده حتى وإن جاءت الأحداث كلها بطريقة توحى بحض الله على العبد أو بعهده سبحانه عنه.

إن الرضا من شأنه أيضاً أن يجعل العبد يلبي بحب بقاء ربه مهما كلفه هذا النداء. إذ عليه أن يراعي الله في جهره وعلانيته. ذلك أن الراضي وقد أمس ثم تاب وزهد وصبر وتوكل على الله أصبحت نفسه مهيأة لقبول أية أحكام إلهية. فلقد أصحى المرید حيث على نور من أمر ربه. وهذا النور شرح صدره وفتح عين بصيرته على حسن تدبير الله للكون. لقد أضحت الذات الإلهية بعد عبور هذه المقامات محبوبة ومشوقة ومرادة ومقصودة، ولما كانت علامة الحب أن ينطق الحبيب بلسان من يحب، ولما كانت علامة الحب أن ينسى المحبوب نفسه ويرسلها مع من يحب: بحيث يكره ويحب ما يحب فإن الراضي إذاً يحب سنة الله التي تتمثل في الحوادث الكونية تلك الحوادث التي تنعكس عليه بطريقة أو بأخرى.

٢٣٠ - الأحوال

١ - المحبة:

نعتبر المحبة عند الصوفية حالاً من الأحوال التي تسمح المرء وتوهم له من الله وهو على طريق التصوف. ذلك أن الصوفي بغير المحبة كيف يسمى إلى شق طريق التصوف الذي بدأ بالتوبة وغيرها. إن المقامات التي يتخطاها الصوفي درجة فدرجة لا يمكن أن يعبرها السالك أو المرید إلا إذا كان الله قد منحه. قال المحبة فالمحبة هنا فضلاً عن أنها مكافئة للصوفي من عند الله فإنها تعد أيضاً باعثاً له على أن يتحرك نحو المحبوب ويباعث له على أن ينفض عن نفسه شوائب العالم المادي.

ويرى الإمام القشيري أن المحبة تعني «الإرادة» فمحبة الله للعبد تعني أنه سبحانه أراد أن ينعم عليه. ويقسّر القشيري معنى الإرادة هنا فيبين أن لها أكثر من معنى بحسب استخدامها لها.

فإذا تعلقت إرادة الله بالمعقاب كانت منه سبحانه على العبد. وإذا تعلقت إرادة الله سبحانه بضمحه نعماً كثيرة فإنها تسمى حينئذ رحمة. أما إذا تعلقت بتحصيص بعض هذه النعم لعريق من الناس وهم الصوفية هنا فإنها تسمى حينئذ محبة.

والمحبة عند الصوفية حال يحده المرء في قلبه دون أن يستطيع التعبير عن هذا الحال أو الإيضاح عنه أو نقله إلى الغير. فالمحبة لا يعبر عنها وإنما تترجم من خلال الأفعال التي يقوم بها الصوفي من تعظيم لله وإثارة له على كل ما عداه والسعي إلى نيل رضاه والصبر على ما يمنع والترحم بما يمنع. . . الخ.

وقد قيل في حدّها إنها غليان القلب وثوراته عند العطش والاحتياج إلى لقاء المحبوب وقيل أيضاً: المحبة هي الميل الدائم بالقلب الهائم . وقيل إنها إثارة المحبوب على جميع المصحوب . وقيل . إنها موافقة الحبيب في المنهر والمغيث وذكر كذلك أنها محور المحب بصفاته وإثبات المحبوب بداته^(١).

وقد ذهب أبو يزيد البطامي إلى القول: المحبة استقلال الكثير من نفسك واستنكار القليل من حبيبك .

أما سهل فقال: الحب معانقة الطاعة ومباينة المخالفة .

أما الجنيد فقال: المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب وقال أيضاً: المحبة مهلك إلى الشيء بكلّيتك ثم إثارتك له على نفسك وروحك ومالك ثم موافقتك له سرّاً وجهراً ثم علمك بتقصيرك في حبه .

وفي موضع آخر أفصّد في محاضرة ألقاها في موسم من مواسم الحج قال: المحب عبد ذاهب عن نفسه متّصل يذكر ربه قائم بأداء حقوقه ناظر إليه بقلبه أحرفت قلبه أنوار هويته وصفا شربه من كأس وده وانكشف له الجبار من أسرار فيه فإن تكلم بالله وإن نطق فمن الله وإن تحرّك فأمّر الله وإن سكت فمع الله . فهو بالله ولله ومع الله .

وذهب أبو عبد الله القرشي إلى القول إن حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء .

وعند أبي يعقوب السوسي نجد أن حقيقة المحبة أن ينسى العبد حظه من الله عزّ وجلّ وينسى حوائجه إليه .

ويقول الحلّاج: المحبة قهامك مع محبوبك بخلع أوصافك أما السري السقطي فيقول: لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا .

ولقد قيل المحبة نار في القلب تحرق ما سوى مراد المعبوب . وقيل أيضاً المحبة بذل المجهود والحبيب بعمل ما يشاء وكعادة الصوفية نجد أنهم يستشهدون على ما يقولون بآيات من كتاب الله وبأحاديث لرسوله الكريم . فمن الآيات التي يسوقونها ما عن المحبة قول الحق حلّ شأنه: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم

(١) الرسالة ص ١٤٤

يحبهم ويحبونه ﴿ ومن الأحاديث السوية نجد قول الرسول: من أحب لقاء الله تعالى أحب الله لقاءه، ومن لم يحب لقاء الله تعالى لم يحب الله لقاءه

٢ - الشوق:

يرى بعض الصوفية أن ثمة فرقاً بين الشوق وبين الاشتياق حيث يذهب هذا الفريق (من هؤلاء النصارى بادي) إلى القول إن الشوق مقام يمكن أن يصل إليه كل من يسعى إلى الطريق لكن الاشتياق حال لا يصل إليه إلا من يحبه الله ويرضاه عنه. ولهذا يذهب هذا الفريق إلى أن من دخل الاشتياق هام فيه حتى لا يرى له أثر ولا قرار.

وقال أبو عثمان: علامة الشوق حب الموت مع الراحة.

وقال يحيى بن معاذ: علامة الشوق فطام الجوارح عن الشهوات ومثل ابن عطاء عن الشوق فقال: احتراق الأحشاء وتلهب القلوب وتقطع الأكباد.

وقال ابن خفيف: الشوق ارتياح القلوب بالوصل ومحبة اللقاء بالقرب. وقال أبو يزيد: إن لله عبداً لو حبسهم في الجنة عن رؤيته لاستغاثوا من الجنة كما يستغيث أهل النار من النار.

وقيل: الشوق احتياج القلوب إلى لقاء المحبوب وعلى قدر المحبة يكون الشوق.

أما أبو العباس أحمد بن أبي الخير فقال: الشوق غصن من أغصان المحبة ليس بغائم بذاته في نفسه وهو غليان السر من كثرة حرقه نار المحبة فيهبج العبد عند ذلك فيسمى شوقاً.

وقال أحمد بن أبي الجوارح: دخلت على أبي سليمان الداراني - رضي الله تعالى عنه - فرأيت يبكى. فقلت: ما يبكيك رحمك الله. قال: ويحك يا أحمد إذا جن هذا الليل واغترش أهل المحبة أقدامهم وجرت دموعهم على خنودهم أشرف الجليل جل جلاله عليهم وقال: يعني من تلهف بكلامي واستراح إلى مناجاتي وأني مطلع عليهم في خلواتهم أسمع أنينهم وأرى بكاءهم يا جبريل ناد فيهم ما هذا الكاء الذي أراه فيكم. هل أحبركم مخبر أن حياً يعذب أحماء بالنار مل كيف يحمل بي أن أهدب قوماً إذا جن عليهم الليل تملقوني فبي حملت إذا وردوا يوم القيامة على أن أسفر لهم عن وجهي وأبيحهم رياض قدسي^(١)

(١) من كتاب شر المحاسن الصوفية الباطنية. ص ٣٦٨

ومما سبق يتضح أن الشوق مرتبط بالمحبة . ذلك أن رسوخ المحبة في قلب العارف وتفصيله للحبيب على كل شيء ، من شأنه أن يولد شوقاً هائجاً في قلب المؤمن لا يطمئنه إلا بالوصول واللقاء . ولقد نص الله في كتابه العزيز على أن من كان يريد لقاء الله فإن أجَلَ الله لأت . أي يا أيها المشتاقون إليّ إنني كذلك مشتاق إليكم . ومهما طال شوقكم لي وطال شوقي إليكم فإنما سوف يلتقي وتعاين . وكان الله يريد من الإنسان أن يهيء نفسه لرحلة السفر هذه وإن يتسلح بالمقامات والأحوال حتى يستطيع أن يقطع رحلة السفر هذه وحتى لا يخر صعباً من لقاء الله ورؤيته .

ومما يروى في هذا الصدد ما ذكره شقيق البلخي من أنه قابل مقعداً يزحف على الأرض فسأله : من أين أقبلت؟ قال المقعد : من سمرقند . فقال له شقيق : فكم لك في الطريق ؟ فذكر أحوالاً تزيد على العشرة . ويقول شقيق : فرفعت طرفي متعجباً فقال : يا شقيق ، ما لك تنظر إليّ ؟ فقال شقيق متعجباً : من ضعف محبتك وبعد سفرك . فقال الرجل لشقيق : أما بعد سفرتي فالشوق يقربها وأما شغف مهجتي فمولاها يحملها يا شقيق أتعجب من عبد ضعيف يحمله المولى اللطيف وأنشد قوله :

أزوركُم والهوى صعب مسالكه والشوق يحمله من لا مال يحمله
ليس المحب الذي يخشى مهالكه كلا ولا شدة الأسفار تبعده

٢٣١ - ما الفلسفة؟

ولكن ما زلنا نتساءل حتى اليوم وعلى مر العصور والأزمان كيف تكون الحكمة؟ وكيف يكون الإنسان محباً لها؟ وماذا كان يعني فيثاغورس بهذه الكلمة اليونانية المركبة : الفلسفة؟ .

يذكر بعض المؤرخين المتأرخين عند اليونان أن فيثاغورس كان حكيماً^(١) . وإن كان أفلاطون لا يذكره من بين الحكماء السبعة والحق أنه إذا كان الحكماء قد عبروا عن حكمتهم بعبارات قصيرة وأفكار حاطلة (جوما Groma) وإذا كانوا قد جعلوا الحكمة في خدمة قصايا الشعب والعامّة من الناس فإن فيثاغورس يريد أن يسلك طريقاً آخر هو طريق العلامسة

لقد بدأت المعرفة عند الإغريق بصورة شعبية بالأساطير كانت شعبية والحكمة شعبية

(١) شير إلى القائمة التي وردت عند هيبوبوتس والتي تضم سبعة عشر حكيماً من بينهم فيثاغورس

وحتى السياسة كانت شعبية أي ديمقراطية تعرض حكم الشعب وكتاب الحاكم لا المحكوم.

ويعارة أخرى كانت المعرفة والحكمة من أجل تدبير شؤون العامة من الناس، فحاء فيثاغورس يسمي إلى نوع آخر من المعرفة يمكن أن تستقل عن الحكمة العامة والشائعة فالناس يمكن أن يدبروا أمورهم، أما الفلسفة فلها رسالة أسمى من ذلك

كان فيثاغورس عالماً رياضياً من الطراز الأول وضع أصول الرياضيات البحتة كما وضع على أساسها علم الموسيقى. ولقد تصور أن حقيقة الوجود إنما تقوم على أساس هذا العلم العقلي والمجرد نعتي الهندسة. وقال عبارته المشهورة: الوجود عدد ونظم. هذا الطريق الجديد الذي يوصل إلى الحكمة هو العلم كما يملئه العقل على الوجود.

الفلسفة لن تكون مجرد أقوال ووصايا ولكنها العلم الذي يهدف إلى معرفة الحقيقة. الفلسفة هي الحكمة العقلية الجديدة التي يجب أن تحل محل الحكمة الشعبية القديمة غابتها العلم وسبيلها العقل ومنهجها الاستدلال والبرهان. والفلسفة ثورة على الآراء البالية والأساطير والخرافات التي تنسلل إلى المعتقدات الشعبية فتجرد الإنسان من كل قدرة على الابتكار والتفكير

ولقد فهم العرب الفلسفة على هذا النحو يقول الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس: لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللأسفة فيه مدخل وعليه فرض ومنه علم بمقدار الطاقة الإنسانية. وهو يرى أن الغاية من الفلسفة هي تدوين العلوم لمعرفة موجودات العالم وإيضاح أحوالها على ما هي عليه وذلك من غير قصد آخر مثل الاختراع والإغراب والإبداع والزخرفة أي من غير تزييف أو تحوير. ولذلك يظل كما قال أرسطو عن تعريف الفلسفة: العلم بالموجودات بما هي موجودة أي من حيث طبيعتها المطبوعة عليها. فالعلم لا يستطيع أن يتوهم أو يتخيل شيئاً خارج طبيعة الأشياء.

ويقول ابن خلدون في مقدمته: أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة

هكذا بدأت الفلسفة مع العلم وافتتاح العقل على الوجود فإذا تقدمت العلوم وازدهرت أشرقت الفلسفة وانتشرت ولكن لما كان تقدم العلم مرتبط بتقدم الحضارة - فإن الفلسفة أيضاً تكون وثيقة الصلة بالحضارة الإنسانية فهي رمز لها وشاهد عليها

٢٣٢ - الفلسفة Philosophy

الفلسفة لفظ معرّب عن اليونانية وهو مركب من لفظ *Philo* بمعنى المحبة و *Sofia* بمعنى الحكمة ويروي شيشرون (+ ٤٣ ق.م) عن اخيلوس الملطي أن لفظ الحكيم ظل إلى عهد فيثاغوراس *Pythagoras* (٥٧٢ - ٤٩٧) قاصراً على أولئك الذين يهتمون بمعرفة الأشياء الإلهية والإنسانية وأصول كافة الوقائع وعللها.

ثم رأى فيثاغوراس أنه ليس حكيماً لأن الحكمة لا تضاف إلى غير الآلهة وإنما هو فيلسوف محب للحكمة.

ويشرح هذا المصطلح الجديد فيشبه الحياة بتلك الأسواق الكبرى التي يؤتمها الناس من أنحاء اليونان. فيعضهم للبيع وبعضهم للشراء وبعضهم الذين يتأملون يمعنون ويركزون أذهانهم في البحث هؤلاء يسميهم الباحثين عن الحكمة والعلم وهم الفلاسفة. ولقد اختلف المؤرخون في نشأة هذا اللفظ: هل هو من صنع اليونانيين أم لا؟ كذلك اختلفوا في شأن أول من تفلسف:

فذهبت الغالبية منهم إلى أن طاليس كان أول من تفلسف (طاليس *Thales* ٦٢٤ - ٥٤٦ ق.م)^(١).

وهنا رأي آخر (فكتور كوزان + ١٨٤٧ *V.Cousin*) يرى أن سقراط أول من تفلسف. وقال سانتهلير إن فلاسفة اليونان الأول والذين كانت تضمهم المدارس الثلاث: الأيونية والإيلية ثم الفيثاغورية هم أول من تفلسف.

وهناك من يرى أن فيثاغوراس هو أول من استخدم لفظ الفلسفة بمعنى البحث عن طبيعة الأشياء. وروى شيشرون أن فيثاغوراس قال من الناس من يستعددهم التماس المجد ومنهم من يستدله طلب المال ومنهم قلة تستحق بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء. وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة

(١) راجع رسل في كتابه تاريخ الفلسفة العربية

ولو استقرت ما المعاني التي اتخذها هذا اللفظ عبر تاريخ الفلسفة لأمكننا أن نميز ما يلي .

أ - الفلسفة بمعنى المعرفة العقلية أو العلم بالمعنى الذي حددته أرسطو من أن المعرفة لا تطلب لغاية سواها وموضوعها كلي - وهي بهذا المعنى تقابل الفس والتجربة أي العلم الحرثي - . - وقد نلتبس هذا المعنى لدى الفلاسفة المحدثين .

يقول بكون إن الفلسفة تدع الأفراد جانباً ولا تهتم بالانطباعات الأولى التي يحدثها الأفراد بل التصورات التي تستخلص بالتجربة وهذا هو دور العقل وعمله . ومن ثم يرى أن الفلسفة تقابل التاريخ بالمعنى العام الذي يفهمه بكون فالتاريخ يهتم بالأفراد خاصة أي بالموجودات الجزئية المحددة في الزمان والمكان . أما الفلسفة فتهم بالكلي .

ب - وقد تعني الفلسفة أيضاً محاولة رد مبحث معين أو العلم الإنساني بأسره إلى أقل عدد من المبادئ الموجهة أو محاولة التفسير الكلي نحو تفسير شامل للكون وبهذا يقال فلسفة العلوم فلسفة . يقول ديكرات إن الغاية من الفلسفة تحصيل العلم التام لكل ما يمكن العلم به ، وهذا يقتضي الكشف عن مبدأ أولي عام منه تستنبط حقائق العلوم كافة . ولقد قبل أيضاً في هذا الصدد إن مهمة الفلسفة هي التوحيد بين كافة المعارف المتحددة من العلوم الجزئية وصياغتها في نظام واحد .

ويلاحظ أن هذا المعنى للفلسفة يقترب كثيراً من المعنى الأول ، كذلك يلاحظ أن الفلسفة - وإن كانت في بداية أمرها - قد احتضنت كل المعارف الإنسانية ، فإن العلوم أخذت تستقل عنها استقلالاً يكاد يكون كاملاً .

ج - الفلسفة قد تعني مجموعة الدراسات المتصلة بالعقل من حيث استشاره بموضوعات معينة ومن حيث هو يقابل الطبيعة ومن هنا تكون الفلسفة .

١ - إما دراسة لما تدرسه العلوم بالمعنى الدقيق دراسة شائرة . ومن هنا ننظر الفلسفة في أصل معارفها ، ننظر في مبادئه اليقين وتحاول النفاذ إلى الملل والوقائع التي يقوم عليها بناء العلوم الوضعية .

٢ - وإما أن تكون الفلسفة دراسة للعقل من حيث هو يتميز بأحكام تقويمية وبذلك يكون مركز الفلسفة ومحورها المجموعة التي تتكون من المعالم المعيارية الأساسية الثلاثة : المطلق والأخلاق والجمال .

د - المعنى الرابع للفلسفة هو المعنى العملي أو إن شئت الحكمة العملية . وبهذا المعنى تكون الفلسفة موقفاً حلقياً يحصر في السور فوق مستوى الاهتمامات العرفية . وبذلك تؤدي الفلسفة بالفرد إلى احتمال كوارث الحياة برضى واقتناع وطيب خاطر .

وقد ظهر هذا المعنى مد العصر السقراطي واستمر بقية العصر اليوناني والروماني القديم ويصف سقراط نفسه بأنه فيلسوف . ويقصد أنه محب للحكمة بالمعنى العملي وهو معرفة الخير والاتجاه نحوه .

وعلى ضوء هذا المفهوم تنحصر الفلسفة في دائرة الأخلاق باعتبارها أهم ما يهتم به الإنسان ، وتابعة في هذا المعنى أبيقور الذي يرى أن كمال العلم بكمال العمل . ويعرف الفلسفة بأنها الحكمة العملية التي توفر إسعاد بالأدلة والأفكار . ونجد هذا المعنى نفسه لدى «زيتون» مؤسس المدرسة الرواقية الذي ذهب إلى أن الفلسفة هي حب الحكمة وممارستها .

وقد عرض هذه المعاني فيلسوف العرب والإسلام «الكندي» في رسالته في حدود الأشياء ورسومها فقال :

أ - إما من اشتقاق اسمها وهو حب الحكمة لأن فيلسوف مركب من ... محب
... الحكمة .

ب - وحدودها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : إن الفلسفة هي التشبُّه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الإنسان أرادوا أن يكون الإنسان كامل الفضيلة .

ج - وحدودها أيضاً من جهة فعلها فقالوا : الصاية بالموت . والموت عندهم موتان : طبيعي وهو ترك النفس استعمال البدن . والثاني إماتة الشهوات فهذا هو الموت الذي قصدوا إليه لأن إماتة الشهوات هي السبيل إلى الفضيلة .

د - وحدودها أيضاً من جهة الملة (الأصل والأساس) فقالوا : صناعة الصاعات وحكمة الحكم .

هـ - وحدودها أيضاً فقالوا : الفلسفة معرفة الإنسان نفسه وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور .

و - فأما ما يحدبه عين الفلسفة فهو أن الفلسفة علم الأشياء الأدبية الكلية آياتها وماهيتها وعزلها بقدر طاقة الإنسان^(١)

والفلسفة يقاتلها في العربية الحكمة. وعن هذه يقول الجرجاني في تعريفاته إنها (الحكمة).

علم يبحث فيه عن حقائق الأشياء على ما هي عليه في الوجود بقدر الطاقة البشرية فهي علم نظري غير آلي. والحكمة أيضاً هي هيئة القوة العقلية العملية المتوسطة بين الجزيرة التي هي إغراط هذه القوة والبلادة التي هي تفريطها.

والحكمة تجيء على ثلاثة معان:

الأول: الإيجاد.

الثاني: العلم.

والثالث: الأفعال المثلثة كالشمس والقمر وغيرهما.

وقد فسر ابن عباس - رضي الله عنه - الحكمة في القرآن بتعلم الحلال والحرام.

وقيل: الحكمة في اللغة: العلم مع العمل. وقيل: الحكمة يستفاد منها ما هو الحق في نفس الأمر بحسب طاقة الإنسان.

وقيل: كل كلام وافق الحق فهو حكمة. وقيل: الحكمة هي الكلام المعقول المصون عن الحشو^(٢).

٢٣٣ - في أقسام الفلسفة وأصنافها

الفلسفة مشتقة من كلمة يونانية وهي فيلاسوفيا وتفسرها محبة الحكمة. فلما عربت قيل: فيلسوف ثم اشتقت الفلسفة منه.

ومعنى الفلسفة: علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح.

وتقسم (الفلسفة) قسمين: أحدهما الجزء النظري والآخر الجزء العملي. ومنهم

(١) رسائل الكندي العلمية في حدود الأشياء ورسومها ج ١ ص ١٧٢ - ١٧٣

(٢) من كتاب التعريفات للجرجاني ص ٨١

(من الفلاسفة) من جعل المطلق حرةً ثالثاً غير هذين ومنهم من جعله جزءاً منها وآلة لها وينقسم الجزء النظري إلى ثلاثة أقسام وذلك أن منه :

ما المحص فيه عن الأشياء التي لها عنصر ومادة ويسمى علم الطبيعة ومنه ما المحص فيه عما هو خارج عن العنصر والمادة ويسمى علم الأمور الإلهية ويسمى باليونانية تاولوجيا .

ومنه ما ليس المحص فيه عن أشياء لها مادة لكن عن أشياء موجودة في المادة مثل المقادير والأشكال والحركات وما أشبه ذلك ويسمى العلم التعليمي والرياضي وكأنه متوسط بين الأعلى وهو الإلهي وبين العلم الأسفل وهو الطبيعي .

وأما المنطق فهو واحد ولكنه كثير الأجزاء . وأما الفلسفة العملية فهي ثلاثة أقسام :

١ - أحدها تدبير الرجل نفسه أو واحداً خاصاً ويسمى علم الأخلاق .

٢ - والقسم الثاني : تدبير الخاصة ويسمى تدبير المنزل .

٣ - والقسم الثالث : تدبير العامة وهو سياسة المدنية والأمة والملك^(١) .

٢٣٤ - في تصنيف العلوم عند الفلاسفة^(٢)

في تقسيم العلوم

لا شك أن لكل علم موضوعاً يبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم تنقسم إلى ما وجوده بأفعالنا كالأعمال الإنسانية من السياسات والتدبيرات والعبادات والرياضات والمجاهدات وغيرها وإلى ما ليس وجوده بأفعالنا كالسماء والأرض والنباتات والحيوان والمعادن وذوات الملائكة والجن والشياطين وغيرها .

فلا جرم ينقسم العلم الحكمي إلى قسمين :

أحدهما ما نعرف به أحوال أفعالنا ويسمى علماً عملياً وفائدته أن ينكشف به وجود الأعمال التي بها نتظم مصالحنا في الدنيا ويصدق لأجله رجاؤنا في الآخرة

(١) من كتاب معانيج العلوم للحوارزمي ص ٧٩ - ٨٠

(٢) من كتاب مقاصد الفلاسفة للبرهاني - القسم الثاني

والثاني: ما نتعرف فيه أحوال الموجودات لتحصل في نفوسا هيئة الوجود كله على ترتيبه كما تحصل الصورة المرئية في المرأة، ويكون حصول ذلك في نفوسا كما لا نفوسا. فإن استعداد النفس لقبولها هو خاصة النفس. فتكون في الحال فصيلة وهي الأجرة سبباً للسعادة... ويسمى علماً نظرياً وكل واحد من العلمين يقسم إلى ثلاثة أقسام أما العملي:

١ - أحدها: العلم بتدبير المشاركة التي للإنسان مع الناس كافة، فإن الإنسان خلق مضطراً إلى مخالطة الخلق ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدنيا وصالح الآخرة إلا على وجه مخصوص وهذا علم أصله العلوم الشرعية وتكملة العلوم السياسية المذكورة في تدبير المدن وترتيب أهلها.

٢ - والثاني: علم تدبير المنزل وبه نعلم وجه المعيشة مع الزوجة والولد والخادم وما يشمل المنزل عليه.

٣ - والثالث: علم الأخلاق وما ينهني أن يكون الإنسان عليه ليكون خيراً فاضلاً في أخلاقه وصفاته ولما كان الإنسان لا محالة إما واحداً وإما مخالطاً لغيره وكانت المخالطة إما خاصته مع أهل المنزل وإما عامة مع أهل البلد، انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة إلى أقسام لا محالة.

أما العلم النظري فثلاثة:

أحدها: يسمى الإلهي والفلسفة الأولى.

والثاني: يسمى الرياضي والتعليمي والعلم الأوسط.

والثالث: يسمى العلم الطبيعي والعلم الأدنى. وإنما انقسم إلى ثلاثة أقسام لأن الأمور المعقولة لا تخلو.

- إما أن تكون برية عن المادة والتعلق بالأحسام المتغيرة المتحركة كذات الله تعالى وذات العقل والوحدة والعلية والمعلول والموافقة والمخالفة والوجود والعدم ونظر أثرها... فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد كذات العقل

- وإما بعضها فلا يجب لها أن تكون في المواد وإن كان قد يعرض لها ذلك كالوحدة

والعلة فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة كما يوصف العقل، ولكن ليس من ضرورتها أن تكون في المواد.

- وإما أن تكون متعلقة بالمادة وهذا لا يخلو.

أ - إما أن تكون بحيث نحتاج إلى مادة معينة حتى لا يمكن أن يتحصل في الوهم برها عن مادة معينة كالإنسان والنبات والمعادن والسماء والأرض وسائر أنواع الأحسام

ب - وإما أن يمكن تحصيلها في الوهم برها عن مادة معينة كالمثلث والمربع والمستطيل والمدرور فإن هذه الأمور وإن كانت لا تقوم وجودها إلا في مادة معينة ولكن ليس يتعين لها في الوجود على سبيل الوجوب مادة خاصة إذ قد تبرز في الحديد والخشب والتراب وغيره، لا كالإنسان فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من لحم وعظم... فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً والمربع مربع من لحم أو طين أو خشن وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوهم من غير الثخات إلى مادة.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة بالكلية هو الإلهي.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما هو بريء عن المادة في الوهم لا في الوجود هو الرياضي.

- والعلم الذي يتولى النظر فيما لا يستغني عن المواد الممثلة هو الطبيعي.

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام ونظر الفلاسفة في هذه العلوم الثلاثة.

٢٣٥ - في بيان موضوعات العلوم الثلاثة

(الطبيعي - الرياضي - الإلهي)

أما العلم الطبيعي:

موضوعه أجسام العالم من حيث إنها وقعت في الحركة والكون والتغير، لا من حيث مساحتها ومقدارها ولا من حيث شكلها واستدارتها ولا من حيث كونها فعل الله تعالى. فإن الطر في الجسم يمكن من هذه الوحوه كلها ولا ينظر الطبيعي فيه إلا من حيث تميزه واستحالة مقل.

أما الرياضي :

فموضوعه بالجملة الكمية وبالتعصيل المقدار والعدد . وللعلم الطبيعي فروع كثيرة كالطب والسحر وغيرها . وللرياضي أيضاً فروع كثيرة وأصوله علم الهندسة والحساب والهيئة أما عن هيئة العالم والموسيقى وفروعه علم الماطر وعلم جر الأثقال وعلم الآلة المتحركة وعلم الجبر وغيره .

وأما العلم الإلهي :

فموضوعه أهم الأمور وهو الوجود المطلق والمطلوب فيه لواحق الوجود لذاته من حيث انه وجود فقط ككونه جوهرأ وعرضأ وكلأ وجزئأ وواحدأ وكثيرأ وعلة ومعلولأ وبالقوة والفعل وموافقأ ومخالفأ وواجبأ وممكنأ وأمثاله . فإن هذه تلحق الوجود من حيث انه وجود لا كالمثلثة والمربعة فإنها تلحق الوجود بعد أن يصير مقدارأ ولا كالتزوجية والفردية إذ تلحقه بعد أن يصير عددأ ولا كالبهاص والسواد إذ يلحقه بعد أن يصير جسمأ طبيعأ . . . ويقع في هذا العلم النظر في سبب الوجود كله لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب . والنظر في وحدة السبب وكونه واجب الوجود وفي صفاته وفي تعلق سائر الموجودات به ووجه حصولها منه . ويسمى علم الربوبية أيضاً .

وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش الرياضي . وأما الطبيعي فالتشويش فيه أكثر لأن الطبيعيات بصدد التغيرات فهي فيه بعيدة عن الثبات بخلاف الرياضيات .

وسنعرض الآن تصنيف العلوم عند واحد من أبرز فلاسفة الإسلام ألا وهو المعلم الثاني أبو نصر الفارابي .

٢٣٦ - تصنيف العلوم للفارابي

كان الفارابي فيلسوفأ إسلامياً معلماً حدا حذو أرسطو في صحتي المنطق والطبيعة ، وحاكي أفلاطون في الأخلاق والسياسة ، إذ وضع نموذجاً لمدينة عاصلة على عرار جمهورية أفلاطون وقد اهتم بالسياسة حتى اعتبر العصر - مثل الأستاذ حأ الفاحوري والأستاذ خليل الجر - أنها عماد فلسفته .

وقد بذل الفارابي جهده في التوفيق بين آراء الحكميين أفلاطون وأرسطو لا تقديساً

لهما ولكن اقتناعاً من تأد الحقيقة واحدة. ونحن الآن عازمون على طرح تقسيم للعلوم وهذا هو موضوع كتابه إحصاء العلوم

يقسم الغازي العلوم إلى خمسة أقسام كبرى علم اللسان، علم المطلق، علم التعاليم، العلم الطبيعي، والإلهي، العلم المدني وعلم الحق وعلم الكلام فلنستعرض بسرعة هذه الأقسام الكبرى:

١ - علم اللسان:

يعني باللسان اللغة ويقسم هذا العلم إلى قسمين: أحدهما حفظ الألفاظ الدالة عند أمة ما، وعلم ما يدل عليه شيء منها والثاني علم قوانين تلك الألفاظ^(١). يقصد بالأول علم الألفاظ والعبارات والتركيبات اللغوية *Syntax* - وبالتالي علم النحو.

٢ - علم المنطق:

وهو أهم من النحولات لأنه يعني قوانين تشترك فيها ألفاظ الأمم ولا ينظر في شيء مما يخص ألفاظ أمة ما...^(٢) وأجزاؤه ثمانية:

الأول: فيه قوانين المفردات من المعقولات والألفاظ الدالة عليها... وهي المقولات وبال يونانية (قاطيفورياس).

والثاني: فيه قوانين الأقاويل البسيطة... (وهو العبارة وبال يونانية (باري أرميناس).

والثالث: فيه الأقاويل التي تسمى بها القياسات المشتركة للصنائع الخمس وهي في كتاب القياس وبال يونانية (أنا لوطيكا الأولى).

ويعني بالقياسات الخمسة: البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطبية والشعرية.

فالبرهانية بقرينة والجدلية ظنية والسوفسطائية مضللة والخطبية إقناعية والشعرية تخيلية.

والرابع: فيه القوانين التي تسمى بها الأقاويل البرهانية وقوانين الأمور التي نلتزم بها العسمة وكل ما تصير به أفعالها أتم وأفضل وأكمل. وهو بالعربية كتاب البرهان وبال يونانية (أنا لوطيكا الثانية)

(١) الغازي. إحصاء العلوم تحقيق الدكتور عثمان أمين الطبعة الثالث ١٩٦٨ مكتبة الأجلو المصرية ص ٥٧

(٢) المرجع السابق ص ٧٧

والخامس فيه الأقاويل التي تمتحن بها الأقاويل الجدلية . وهو بالعربية كتاب المواضع الجدلية وباليونانية (طويقا).

والسادس . فيه أولاً قوانين الأشياء التي من شأنها أن تعلط عن الحق . ثم من بعدها إحصاء جميع ما يسمى أن تلقى به الأقاويل المعلقة التي يستعملها المشع أو المموه . وهذا الكتاب باليونانية (سوفسطيكا) ومماه المحكمة المموهة

والسابع : فيه القوانين التي تمتحن وتسير بها الأقاويل الخطبية . . . يسمى باليونانية (ربطوريقا) أو هو الخطابة.

والثامن : فيه القوانين التي تسير بها الأشعار وأصناف الأقاويل الشعرية . . . وهذا الكتاب يسمى باليونانية (بويوطيكا) وهو كتاب الشعر^(١).

والجزء الرابع : يعني الأقاويل البرهانية هي أشدها تقدماً بالشرف والرياسة^(٢).

فكتب المنطق وأقسامه إذاً هي :

المقولات العبارة

القياس البرهان

الطويقا سوفسطيكا

الخطابة الشعر

وأعظمها البرهان.

٣ - علم التعاليم :

وهذا العلم ينقسم إلى سبعة أجزاء عظمى وهي :

أ - علم العدد : وهي إما عملي يفحص عن الأعداد من حيث هي أعداد معدودات . وإما نظري يفحص عن الأعداد بإطلاق على أنها مجردة في الذهن عن الأجسام^(٣).

ب - علم الهندسة : أي علم الحطوط والطرّوح والأحجام وهو أيضاً عملي ونظري .

(١) إحصاء العلوم، ص ٨٧ - ٨٩ (٢) إحصاء العلوم، ص ٨٩ (٣) إحصاء العلوم ص ٩٣

ج - علم المساطر وهو علم الضوء الذي يبحث في الشعاعات المستقيمة والمعطفة (أي المنعكسة) والمكسرة

د - علم الحجوم ويشمل:

١ - علم أحكام الحجوم والنسبُ بالمستقل عن طريقها.

٢ - علم الحجوم التعليمي. ويبحث شكل الأرض والأجسام السماوية وحركاتها ولواحقها.

هـ - علم الموسيقى: ويشمل على تعرف أصناف الألحان^(١) وهو أيضاً علمي ونظري.

فالموسيقى العملية... توجد أصناف الألحان المحسوسة في الآلات التي أعدت لها^(٢).

وأما الموسيقى النظرية فإنها تعطي أسباب كل ما تأتلف منه الألحان... على أنها متزعة من كل آلة وكل مادة^(٣).

و - علم الأثقال: ويشمل النظر في الأثقال والموازين وأصول آلات الرفع.

ز - علم الحيل: وهو علم وجه التدبير في مطابقة جميع ما يبرهن وجوده في التعاليم التي سلف ذكرها بالقول والبرهان على الأجسام الطبيعية وإيجادها ووضعها فيها بالفعل^(٤). فهو علم تطبيق العلوم السابقة من علم التعاليم على الأجسام.

ويشمل: الحيل الهندسية كما في البناء والمساحات، والحيل المناظرية (البصرية).

٤ - العلم الطبيعي والإلهي

أ - العلم الطبيعي:

ينظر في الأجسام الطبيعية وفي الأغراض التي فوأمها في هذه الأجسام^(٥) كالحركة والسكون واللون... ولهذا العلم ثمانية أجزاء:

(١) إحصاء العلوم ص ١٠٥. (٢) إحصاء العلوم ص ١٠٦.

(٣) إحصاء العلوم ص ١٠٥. (٤) إحصاء العلوم ص ١٠٨.

(٥) الإحصاء ص ١١١

١ - السماع الطبيعي ويخص ما تشترك فيه الأقسام الطبيعية كلها - السيطرة منها والمركبة - من المبادئ والأعراض التابعة لتلك المبادئ.

٢ - السماء والعالم

٣ - الكون والفساد (بالنسبة للأقسام الطبيعية).

٤ - الآثار العلوية. المخصص عن مبادئ الأعراض والامتحانات التي تخص الاسقطات وحدها دون المركبات عنها^(١).

وذلك في المقالات الأولى الثلاث من ذلك الكتاب.

٥ - الآثار العلوية: في المقالة الرابعة منه يبحث في الأجسام المركبة عن الاسقطات.

٦ - كتاب المعادن.

٧ - كتاب النبات.

٨ - كتاب الحيوان والفس.

ب - العلم الإلهي^(٢):

وله مباحث ثلاثة.

١ - فحص الموجودات والأشياء التي تعرض لها بما هي موجودات.

٢ - فحص مبادئ البراهين في العلوم النظرية الجزئية كالمنطق والهندسة والعدد.

٣ - فحص الموجودات التي ليست أجساماً ولا هي في أجسام وفحص مدى تناهيها وكمالها والتأدي من هذا إلى الموجود الأول.

٥ - العلم المدني^(٣) وعلم الفقه والكلام

أ - العلم المدني:

يمحص عن الملكات والأخلاق والسحايا التي عنها تكون الأعمال والسنن وعن

(٢) الإحصاء عن ١٢٠ - ١٢٣

(١) الإحصاء عن ١١٨

(٣) الإحصاء ١١ - ١٣٢

العايات التي لاحتها تفعل وله حرءاء في تعريف السعاءة وفي سير المءن وشيمها هو انه يعلم الباسة والاحتماع والاحلاق

ب - الفقه :

وهو حرءاء في الآراء (أي التشريمات الإلهية) والأفعمال (أي المعاملات) وهو علم استنباط الأحكام الشريعة.

ج - الكلام :

وهو جزءان : في الآراء والأفعمال ويعني بها الآراء والأفعمال التي صرّح بها واضع الملة وعلم الكلام يهءف إلى نصرة هذه الآراء والأفعمال.

د - الاءستمولوجيا Epistemology- Epistemologie

تنقسم الفلسفة إلى ثلاثة مباحث رئيسة كبرى هي : الوجود، المعرفة، ثم القيم. والفلاسفة بشأن معالجة هذه المباحث الثلاثة الكبرى ينقسمون إلى اتجاهات ومذاهب جد متضاربة ومتباينة : ليس هذا فقط بل إن الاختلافات تمتد جذورها داخل المذهب الواحد ذاته .

وعلى ذلك فليس ثمة رأي واحد في هذا المبحث (أو المصطلح) فلقد اختلف الفلاسفة منذ فجر الفلسفة وحتى الآن بشأن العلاقة بين المءرك وبين المءرك بين الصورة وبين الأصل، بين الفكر وبين الواقع. . . على أننا إذا رسمنا خطأ ما فإننا نحدد بسهولة ما قبل هذا وما بعده. والعقل الإنساني حينما يكتسب معرفة ما، فإن هذه المعرفة تسمى معرفة بعءية *Aposteriori* أي حدثت للعقل بعد اتصاله بالخبرة الإنسانية بعد اتصاله بالواقع الصني بعد اتصاله بغيره أيأ كان هؤلاء الأفياء. . . والاءستمولوجيا تعني دراسة هذه المعرفة، تعني دراسة كل المعارف العلمية على اختلاف ألوانها. . . تعني دراسة مبادئ العلوم ونائجها بقصد الكشف عن أصلها المنطقي وقبستها الموضوعية^(١)

ولنا أن نساءل ما هو أصل هذه الكلمة؟

إنها تركب من مقطعين *Episteme* (المعلم) و *Logos* (نظرية أو دراسة) أي أنها تعمي نظرية العلوم

(١) د جميل صليبا المعلم الفلسفي، ج ١، دار الكفاء الثاني، ص ٣٣

وقد نعد أحياناً في اللغة الانجليزية تسمية بين الاستمولوجيا ونظرية المعرفة .
 لكن من المؤكد أن هناك فرقاً بين الاصطلاحين فيما الاستمولوجيا تعني البحث النظري
 في الأسس والمبادئ التي نستند إليها العلوم ، مجدداً نظرية المعرفة تعني البحث في
 المشاكل الناشئة عن الإنسان وصلته بمواد المعرفة إن صح التعبير أنها تعني البحث في
 العلاقة بين القدرة الإنسانية على الفهم من جهة وعلاقتها بالمدرجات من جهة أخرى
 ومن أهم المشكلات التي تبحثها نظرية المعرفة نجد ما يلي :

- ١ - مصدر المعرفة .
- ٢ - طبيعة المعرفة
- ٣ - هل المعرفة فطرية أم مكتسبة ؟

٢٣٧ - الفلسفة والحضارة

ولقد استطاعت الفلسفة أن تنهض بالحضارة اليونانية وتنقلها من مرحلة العن الذي
 تجلى في الشعر والسر والوسيقى والنحت إلى مرحلة العلم، كما ظهر في العلوم
 الرياضية والطبيعية والفلكية وعلوم الحياة والطب، وانتقلت بفضلها الثقافة اليونانية والفكر
 اليوناني من مرحلة الخيال والوهم إلى مرحلة العقل والبرهان واليقين .

كذلك استطاعت الفلسفة في عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الذي تألفت فيه
 العلوم والفنون أن تجعل من الحضارة الأوروبية حضارة إنسانية تنادي بحقوق الإنسان
 وحرّيته^(١) .

ولا يخفى علينا أن الفلسفة كانت سبباً كافياً لاتصال الحضارة الإسلامية بالحضارة
 اليونانية القديمة، فترجم العرب مؤلفاتهم التي انتقلت بدورها إلى العالم الغربي الذي أعاد
 ترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وبفضل الفلاسفة الإسلاميين انتقلت الحضارة العربية الإسلامية
 بفكرها وعلمها إلى أوروبا فكانت عاملاً هاماً ومؤثراً في نشأة النهضة العلمية الحديثة .

٢٣٨ - الفلسفة والدين

وجدير بالذكر أن الفلسفة كانت في العصر الوسيط دعامة قوية للدين نسانده وتؤيده
 بالعقل والصحّة . وكان من الممكن أن يظل الدين مجرد حقيقة تاريخية أو دعوة سملوية

(١) انظر كتاب القد في عصر التنوير النهضة العربية ، ١٩٧٢

ولكن الفلسفة جعلت من الفكر الديني الإيماني فكراً عقلياً مشيراً ينتشر في أرجاء العالم ويظل هادياً على مر العصور والأزمان فكانت هي المشكلة لمصايح الإيمان إن الفكر العلمي هو بطبيعته فكر عقلي، والعقل يدعو إلى العمومية والكلية والشمول ومن أجل ذلك كانت الفلسفة أداة قوية للربط بين الشعوب والحضارات الإنسانية.

وينتشر الفكر العلمي مع تطور الحضارات ولذلك فقد لا نراه فكراً زاهياً وقوياً على الدوام. وفي العصور المظلمة يخبر الفكر الإنساني وينكر كما تضمحل الفنون ويتوقف سير العلوم وتقدمها.

٢٣٩ - الفلسفة هي حرية الفكر

إن الفكر الفلسفي هو دائماً دعوة مفتوحة لممارسة الحرية ولرفع القيود عن العقل والإنسان وحتى عن الوجود.

فكان العلامسة اليونانيون يطالبون بتجريد الوجود من ظلمة المادة وما هو هيرقليطس الذي يقول بأن العقل (اللوغوس) يحكم الوجود وبرميندس يجعل الوجود معقولاً أي موضوعاً للعقل.

كذلك كان يطالب أفلاطون بتحرير النفس من قيود الجسد والعالم المحسوس لترى حقيقة الأشياء والوجود. وهذا ما ذكره في أسطورة الكهف التي صوّر فيها الإنسان مكبلاً بالأغلال في كهف أرضي لا يرى فيه سوى ظلال باهتة للأشياء.

أما أرسطو فقد كان بحق محرّر العقل الإنساني من الأسطورة والخرافة والآراء الظنية وهو المعلم الأول ومؤسس علم المنطق الذي وضع قواعد البرهان العقلي إلى اليوم.

وفي العصر الحديث طالب ديكارت بحرية العقل الإنساني وباستقلاله بعيداً عن كل سلطة خارجية. ونادى بتحرير الإنسان بواسطة العلم من سيطرة الطبيعة ليصبح سيداً ومالكاً لها

ثم أحد مفهوم الحرية يتسع حتى أنه لم يعد مجرد حرية الفكر بالنسبة للإنسان الفرد ولكن بوصفه مجتمعاً إنسانياً محلياً ودولياً فتأدى فلاسفة الثورة العرسية من أمثال فولتير ومونتسكيو وجان جاك روسو بالحرية والأحباء والمساواة بالمفهوم الاجتماعي والسياسي على السواء. كما أعلن الفيلسوف الألماني كانت مشروع السلام الدائم بين الأمم.

وإذا كان الفلاسفة اليونانيون قد أصابهم التكبر في الوجود. فإن فلاسفة العصر الوسيط قد اشتغلوا بالتكبر في خالق هذا الوجود بالمعنى الديني والفلسفي على السواء.

٢٤٠ - الفلسفة المثالية

أما في العصر الحديث فقد أصبح الإنسان بذاتيته وفرديته محور البحث الفلسفي. وأوضح الفلاسفة المحدثون أن العقل هو القوة المشتركة بين الناس جميعاً. ومن أجل ذلك كانوا ينظرون إلى الإنسان نظرة عامة وكلية وشاملة. وتلك هي المثالية الحديثة التي كانت تختلف كل الاختلاف عن مثالية أفلاطون التي كانت تقول بوجود عالم للمثل.

٢٤١ - الفلسفة الجدلية المثالية

ثم ظهرت الفلسفة الجدلية مع هيجل كمحاولة للتوفيق بين كلية الوجود والواقع أو المطلق من ناحية وكلية الإنسان من ناحية أخرى كما أنه وضع التناقض في قلب الوجود. وفي هذا الجدل يفتح الإنسان على الوجود كما يفتح الوجود للإنسان. فالجدل انفتاح وتفتح وعندما يفتح الإنسان يخرج من ذاته الفردية والجزئية إلى الذات الكلية، كذلك فإن تفتح الوجود هو خروج من الموصوعية إلى الذاتية الكلية.

الجدل (ديالكتيك) توسع وانفتح: نمو وازدهار وهو عند هيجل حركة الروح وما التناقض والعدم إلا لحظة في حياة الروح.

ومثل هيرغلطس الذي جعل العقل (اللوغوس) قانون الوجود جعل هيجل الروح أو المطلق ماهية الوجود صورته وحقيقته.

إن التوسع والتفتح الجدلي معناه الاختفاء والظهور، العدم والوجود تماماً كما تختفي البراعم عندما تفتح الأزهار... فالزهرة ترفض البرعم والثمرة تحل محل الزهرة لأنها هي حقيقة الشجرة

والجدل يحرر الوجود من العدم فما العدم إلا مرحلة وحالة نصفي إلى الوجود والروح يحرر الوجود من موصوعية المادة ليطلق إلى رحاب الروح والذاتية المطلقة (Sein) (Absolute) وهكذا لا تحقق الرؤية الشاعرة للحقيقة إلا من خلال الروح

ولقد عرفت الإنسانية رسماً كانت ترى في السماء كنوز الفكر وكانت ترى معاني

الوجود في ذلك الحيط من نور الذي يصل الأرض بالسماء وبدلاً من أن يوجه الإنسان نظره إلى العالم الذي يعيش فيه كان يتطلع إلى حقيقة أعلى من العالم

ولكن الفكر العربي الحديث قد أهرق في المثالية حتى وإن كان يرى فيها صورة الحقيقة، فالحقيقة في نظره صورة لا مادة، عقل بلا إحساس أو خيال هذا الأما المفكر قد تجسد في الصور والتصورات العقلية وتجاوز ذاته المردية إلى الذات الكلية حتى الروح والمطلق عند هيجل قد تجسد في صور ومقولات الوجود. وكان لا بد وأن يشعر الإنسان الذي يتجاوز العالم بالغربة في هذا العالم.

إن العقل الأوروبي قد عزل نفسه عن عالم الحياة وسجن نفسه في برج عاجي وحُطت نفسه في مقولات الفكر.

وكان من الطبيعي أن يكون الفكر الذي يتصف بالكلية والعمومية والشمول فكراً نمطياً يريد أن توضح الإنسانية كلها لنمط واحد من التفكير وهذه النمطة الفكرية في نظرنا أقوى من كل استعمار بالنسبة للعقل الإنساني.

هكذا قد تمثلت العقلانية الغربية عند أقطابها من أمثال ديكارت وكانت وهيجل فكانت الذات بمعناها الكلي والعام بل والمطلق أيضاً هي مصدر كل علم وكل معرفة. ولماذا لا نقول صراحة أن هذه العقلانية أو المثالية كانت تعبيراً قوياً وصادقاً عن سيطرة الحضارة الغربية وتقدمها العلمي في العصور الحديثة. صحيح أنها كانت تمثل عظمة الإنسان وسيطرته على الوجود والطبيعة بل وسيطرته أيضاً على بلاد وشعوب أخرى باسم (الاستعمار)، ولكن ليس بعيداً عن الصواب أن نقول إن المثالية أو العقلانية قد جمدت العقل والوجود والإنسان.

ولقد رأينا إذاً كيف كانت ثورة العقل ضد الإغريق وكيف تحقق انتصار العقل عند أعظم ممثل لهذا الفكر. ونعني به أرسطو المعلم الأول كذلك كانت ثورة العقل في الفكر الحديث لكي يصحح الإنسان سيّداً ومالكاً للطبيعة (ديكارت) أو سيّداً ومالكاً للمعلوم (كانت) وعقلاً يحكم التاريخ (هيجل).

ولكننا نسأل ماذا فعل العقل بالإنسان الغربي؟

نقول. إن العقل المجرد، قد فصل الإنسان عن الحياة ومهما قيل إن العقل يعرض ذاته على الواقع وإن الواقع يلتصق حول العقل في ثورة كانت الكوبرنيقية أو إنه يحكم الوجود والتاريخ (هيجل) فإن كل ذلك كان كلاماً نظرياً ليس به نفس الحياة ونقل الواقع

٢٤٢ - الفلسفة التجريبية

وفي ذلك الوقت كان الفلاسفة الانجليز في الجزر البريطانية حُسين وتجريبيين وتحليليين في مجال المعرفة، وكانوا يعملون للواقع ألف حساب ولا يغالي عندما نقول إن سكان الجزر اليونانية أو البريطانية كانوا لا يفعلون عن رؤية الواقع وكان ارتسائهم به ارتباطاً حسيّاً وبالتالي تجريبياً. إن الذين يعيشون فوق الأرض الصلبة لا يعرفون إلا الواقع الصلب أما الذين يجوبون البحار فلأنهم يعرفون سيولة المياه وريخاوة الواقع والبحر تجربة مستمرة لا يعرف الإنسان مداها.

لقد خضع الفكر الانجليزي للواقع وسلم له العقل تسليماً وكانت مهمة هؤلاء المفكرين هو رفض كل ما يتصف بالضرورة والثبات حتى وإن كانت هذه الضرورة هي الضرورة العقلية وأصبحت الفلسفة عندهم هي مجرد تحليل للأفكار وتفتيت للواقع.

أين الوحدة؟ .. أين الكلية؟ .. أين شمول الفكر والواقع؟ .. لا شيء سوى الإحساس والخبرة الحسية، والعقل وظيفته تثقيف هذه الخبرة وتصنيف التجربة الإنسانية لمعرفة مغزاها ومعناها وكل ما يبعد عن الخبرة الحسية يكون هنالك عند شواطئ البحار المبهمة والمجهولة. هذا الإنسان تائه فوق أمواج البحر ولا يعرف متى تصل سفينة الحياة إلى الشاطئ المأمون وأرض السلام.

وهذه الفلسفة الحسية التي ترهب أن تفسر المعقول بالمحسوس ليست تمبيراً كاملاً عن العقل الذي كان دائماً أهدأ يسمى إلى تفسير المحسوس بالمعقول.

الفلسفة التجريبية هي فلسفة اللحظة والحاضر وهي بحاجة إلى العقل لكي يرسم لها طريق المستقبل كما أن هناك قضية هامة تثيرها كل فلسفة تجريبية وحسية وهي عن موقع الإنسان وموقفه من التجربة.

هل يخضع الإنسان للتجربة ويتقبلها أم أنه يستطيع أن يغير الواقع والتجربة؟

يبدو لنا أن الفلسفة الانجليزية قد وقفت عند الجانب السلبي من التجربة ومن الواقع الحسي المعطى لها.

والحق أن الفلسفات العقلانية (المثالية والتقديرية على السواء) والفلسفات الحسية والتجريبية لم تحقق للإنسان الغربي على الأقل آماله في الحياة وإن حققت له أحلامه في المعرفة.

هذه الفلسفات لم ترفع عن الإنسان العربي شرور الحياة وويلات الحرب دمارها وحراها. وكانت حروب نابليون قبل اندلاع الحربين العالميتين دليلاً كافياً على أن مبادئ الحرية والإخاء والمساواة التي نادى بها الثورة الفرنسية لم تحب أوروبا شر الحروب والظرة المنشائمة إلى الحياة.

ولقد حاول بعض المفكرين الألمان أن يعتمدوا عن الواقع بالدعوة إلى نوع من المثالية الدينية مثل باكوي وشلايماخر أو المثالية الفنية والجمالية مثل شيلر ومعنى ذلك أن الإنسان عندما يأس من الحياة فإنه يوجه إحساسه وعقله إلى الدين والفن.

٢٤٣ - ثورة الإنسان في الفكر المعاصر

وفي الأزمنة المعاصرة دعت الحياة السياسية إلى أزمة الحضارة الأوروبية وأزمة الفكر الغربي. فلقد توالى الحروب بأسلحتها الفتاكة وانتشرت الدماء في كل مكان.

فالحضارة الغربية كانت تحطم نفسها بنفسها والفكر الغربي أصبح عاجزاً عن حل هذه الأزمة الحضارية. والإنسان لا يجد مكاناً آمناً للحياة أو مبرراً معقولاً للبقاء.

فالمعلم والفناء صار هو حقيقة الوجود.

والموت اللامعقول أصبح غاية الحياة والإنسان.

إذاً فما قيمة الوجود؟ وما قيمة الإنسان؟

في هذا العصر من الزمان ثار الإنسان ولا نقول فقط إنه ثار عقل الإنسان.

ثار الإنسان بكل إحساسه وبكل كيانه ثارت نفسه وانفعلت. ولقد تميزت ثورة العقل في العصور السابقة بأنها كانت ثورة باسم مبادئ على مبادئ أخرى أو ثورة باسم المنهج على مناهج أخرى. فمنهم من كان يعلي الإنسان على الواقع (المثاليون) أو الواقع على الإنسان (التجريبيون) ومنهم من كان يجد الحقيقة في العقل (مثل العقليين) أو خارج العقل (مثل الواقعيين) وبعبارة أخرى كان بعض الفلاسفة يرى أن العقل هو معيار الحقيقة بينما يرى البعض الآخر أن الواقع وحده هو معيارها

أما ثورة الإنسان العربي المعاصر فكانت ثورة على الحياة والوجود ولقد تميزت بالانفعال العميق واليأس الشديد والظرة التشاؤمية إلى الحياة.

إن الاتجاهات الفلسفية المعاصرة تبدأ بالقلق واليأس، ونرى ذلك واضحاً كل

الوضوح في الفلسفات الوجودية المؤمنة بها مثل وحودية كيركجور وجيريل مارسيل والملاحدة مثل وجودية هيدغر وسارتر وكامي.

والحق أن إنسان العصر أصبح لا يفكر بعقله فقط بل بعقله وحواسه بنفسه وحده. وامتنح الوعي بتلقائية اللاوعي والشعور باللاشعور وصار العبث واللامعقول سمة من سمات الفكر المعاصر.

والفلاسفة الذين كانوا يهدمون القديم صاروا غير قادرين على بناء الجديد ومثال ذلك الفلسفة العدمية عند نيتشه الذي حطم ألواح القيم القديمة دون أن يقوى على كتابة ألواح جديدة ويجب أن نقدم هنا ملاحظة هامة وهي أن الجسم (جسم الإنسان) أصبح يحتل مكانة هامة في الفلسفة المعاصرة.

الجسم هو ظل الإنسان على الأرض فإذا فقد الإنسان ظله غاب عن الوجود. وأصبح الجسم هو نافذة الإنسان على الوجود ونلاحظ أن فلسفة الظاهريات أو الفينومينولوجيا التي وضعها هوسرل لا تشكل في حقيقة الجسم وفي معطيات الحواس. بل إن الجسم لم يعد فقط وسيلة الإنسان لاتصاله بالعالم إنما أصبح أيضاً وسيلة بالآخرين. وهذا ما سجله ميرلوبونتي في كتابه: ظاهريات الإدراك الحسي.

إن الإنسان لا يعرف الآخر بالعقل وحده بل بواسطة الإدراك الحسي له. أكثر من ذلك فإن الإنسان المعاصر لم يعد يعرف ذاته وذات الآخرين من خلال الوعي والشعور فقط. إنما أصبح اللاشعور لا يقل شأناً في حياته عن الشعور وهذا ما نراه من أثر نظريات فرويد S.Freud في التحليل النفسي للفرد أو نظريات يونج Young وأدler في التحليل النفسي للشعوب والجماعات حتى أنه في بعض الفلسفات يجب أن يخضع أصحابها لتحليل النفسي مثل نيتشه وكيركجور للكشف عن الانفعالات النفسية الشخصية التي أدت إلى أزمة العقل عندهم.

ولقد أدت نظريات التحليل النفسي إلى زعزعة يقين الإنسان الغربي بذاته وأظهرت له جوانب الضعف في نفسه. وربما نستطيع أن نقول إنها خلصت هذا الإنسان من زعته الترجسية التي كانت تجعله لا يرى إلا ذاته ولا يحب سواها.

كان الإنسان الغربي يعتقد في قرارة نفسه أنه ليس مثل سائر البشر وأنه يعوق كل الأحاسيس البشرية الأخرى أصلاً وعلمياً وحاصرة، إنه الإنسان الذي تربى في فكر الإغريق والرومان أي هؤلاء الذين كانوا يقسمون الناس إلى سادة وعبيد أحرار ورفيق

ماذا يشعر الإنسان إذاً عندما يعرف أنه كائن ضعيف بل ومريض بالمقد النسيبة
Complex من المهد إلى اللحد^(١).

لا شك أنه لا بد وأن يفقد كبرياءه وغروره.

هذه النظرية إذاً تجعل من الإنسان كائناً يحصح للمريضة قبل أن يحصح للإرادة
والعقل ويتأثر باللاشعور قبل الشعور. والحق أنه إذا أردنا أن نكون صادقين مع أنفسنا فإننا
يجب أن نقول إن هذه النظريات التحليلية قد أهدرت من قيمة الإنسان الغربي وجعلته
إنساناً ضعيفاً مثل كل البشر.

كذلك ظهرت نظرية أخرى لم تقل أهمية وانتشاراً عن الأولى وهي نظرية داروين
Darwin عن أصل الأنواع وتطور الكائنات الحية. وبحسب نظرية التطور هذه يكون الإنسان
هو الحلقة الأخيرة في المملكة الحيوانية. وهكذا لم يعد صحيحاً أن الإنسان على صورة
الآلهة كما كان يظن القدماء أو أن الله قد خلق الإنسان على صورته كما قالت الأديان بل
إنه لم يعد حتى أشرف الكائنات وأرفعها قدراً في هذا العالم كما يقول الفلاسفة وإنما
أصبح هو والمملكة الحيوانية شيئاً واحداً، وهل معنى ذلك أن يخضع المجتمع الإنساني
لنفس قانون التطور الطبيعي وهو: البقاء للأصلح؟

مثل هذه النظريات تحاول أن تفسر الأعلى بالأدنى والظواهر المركبة بالبسيطة. فإذا
كانت نظرية التحليل النفسي تفسر العقل بالغريزة والرجولة بالطفولة فإن نظرية داروين تفسر
الإنسان بالحيوان.

ونحن نتساءل: إلى أي مدى أثرت هذه النظريات في فلسفات العصر؟

نقول: إن هذه النظريات قد لفتت الأنظار إلى الأسرار الكامنة في الطبيعة الإنسانية
(التحليل النفسي) والطبيعة الحية (التطور) وأدى ذلك إلى اعتراف عام باللاشعور وبالتطور
كسنة للحياة. وتأثرت نظريات التعليم والتربية باللاشعور وبدور الطفولة في حياة الإنسان.
كما تأثرت النظريات العلمية بفكرة التطور.

إن مملكة اللاشعور أخذت تمتد من الفرد إلى الجماعة، وأحييت الأسطورة الكاسية في
وحدان الشعوب ومحتتها من جديد. إذاً اللاشعور ليس خطيئة أو غيباً ولكنه جزء لا يتجزأ
من الطبيعة الإنسانية

(١) تشير نظريات التحليل النفسي إلى أن كل مرحلة من مراحل الطفولة تكشف عن عرائس الإنسان وكل
كبت لها في اللاشعور يؤدي إلى أمراض أو عقد نفسية

وكل ما ترصده الفلسفة العقلية هو أن يطمس اللاشعور عالم الوعي والشعور وأن ترد الحياة الإنسانية إلى حالات لا شعورية ولا واعية.

ولذلك نرى أن هناك دوراً للاشعور والأسطورة في الفلسفات المعاصرة وبخاصة الفلسفة الوحدوية وكل ما يلحق بها من دراسات أدبية في المسرح (سارتر) والقصة (كامي) والشعر (بول فاليري) والاتجاهات الرمزية في الشعر).

كذلك فإذا كان التطور هو سُنّة الحياة فليس معنى ذلك أن هناك شجرة واحدة للحياة تفرعت منها كل الكائنات عن طريق التطور، إننا اليوم نسلم بوجود تطور في كائنات الجنس الواحد أو النوع الواحد ولكننا لا نسلم بوجود تطور من جنس إلى آخر (الأسماك والطيور والحيوان والنبات) أو حتى من نوع إلى آخر (الفقريات واللافقريات أو الزنوج والبيض والحمر... الخ).

إننا لا نزعّم اليوم أن الإنسان يشكل عالماً مستقلاً بذاته عن بقية أجزاء الكون الأخرى ومع ذلك فإننا حين ننظر إلى المجموعة الشمسية التي هي مجرد جزء صغير من العالم الكبير فإننا نرى أن الإنسان لا نظير له على الأرض. يبدو أن الكون كله بدون الإنسان يفقد شيئاً عظيماً هو العقل والذكاء كما يفقد العلم وقدرة البحث عن الحقيقة.

إن مخ الإنسان وجهازه العصبي وعقله لا نظير لهم في الوجود. وكلما ازدادنا معرفة به كلما كنا في حاجة إلى معرفة المزيد عنه.

والمعرفة التي تميز الإنسان عن الحيوان لا تتوقف عند حد الإحساس أو تذكر الإحساسات أو الأفعال المنعكسة التي هي مجرد رد فعل للعالم الخارجي. ولكن المعرفة الإنسانية تهدف إلى فهم المواقف وتبحث عن الأسباب وتعالول في العمليات المنطقية أن تتجرد من المحسوس من أجل المقول. وكل هذه العمليات لا يقرى عليها سوى عقل الإنسان الذي يختلف اختلافاً جليئاً عن الإدراك الحسي للحيوان.

٢٤٤ - الفلسفة المادية

ليست هناك فلسفة واحدة تدعى بها الإنسانية ولكن هناك فلسفات عديدة تختلف باختلاف العصور الأزمان.

ومن بين الاتجاهات الفلسفية على اختلافها وتنوعها يوجد اتجاه واحد يقف في مواجهة سائر الاتجاهات الأخرى وهو الاتجاه المادي الذي لا يحلو منه عصر من العصور.

وبدأ الاتجاه المادي في اللحظة الأولى التي تساءل فيها اليونانيون عن الأصل المادي للكون والأشياء. وكان تفسير الطبيعيين الأوائل تفسيراً مادياً للوجود فقالوا إن هناك أصلاً مادياً واحداً خرج منه الوجود كله بكافة أشكاله وصوره ويقول طاليس إنه الماء هو أصل للأشياء، فيما يرى انكسيمينس أنه الهواء. أما انكسندريس فهو يعتقد أن المبدأ الأول للوجود هو اللامحدود (كثاً وكيفاً) ولقد نقل طاليس رأيه هذا عن أهل مصر الذين كانوا يعتقدون بأن النيل (الماء) هو أصل الحياة ولقد زار طاليس مصر^(١) وأقام فيها ما يقرب من ثلاثة أهوام.

أما القول بأن الهواء هو أصل ومبدأ الوجود فهو محاولة لتشبيه جسم العالم بجسم الإنسان الذي يكون دائماً في حاجة إلى الهواء لاستمرار الحياة.

كذلك فإن القول باللامحدود (الأبيرون) الذي لا يحدده زمان أو مكان و مجرد اجتهاد في التفسير. ذلك لأن كل الأشياء والكون كله محدود في الزمان والمكان.

والحق أننا لا نجادل في طبيعة الأصل المادي للأشياء، نعتي أننا لا نجادل في طبيعة المادة فهي أول ما يلفت نظر الإنسان في الطبيعة، ولقد أصبحت مهمة العلم في العصور التالية التعرف على خصائصها. ولكننا نرفض أن يكون البحث في طبيعة المادة هو البحث الوحيد المشروع عن الوجود. فالوجود ليس مادة فحسب واليونانيون أنفسهم كانوا يبحثون عن كليات الأشياء أي عن صورها بجانب مادتها. كما أنهم بحثوا عن القانون العقلي الذي يخضع له نظام الأشياء. فالوجود يفترض نظاماً للكون لا تدركه الحواس وحدها بل يدركه العقل كذلك تكون مهمة العلم تفسير ظواهر الحياة والحياة الإنسانية بصفة خاصة بسبب ما تتميز به من مظاهر وجدانية وعقلية.

ونجد استمراراً للاتجاه المادي عند ديموقريطس ولوقريوس أصحاب المدرسة الذرية ومن بعدهم عند أبيقور صاحب المدرسة الأبيقورية. ولقد أدت النزعة المادية عند هؤلاء الأبيقوريين إلى القول بأن غاية الحياة الإنسانية هي اللذة الحسية

(١) لقد تعلم من المصريين علم الهيئة (الملك) وعلم الطبيعة وكان يقول إن سبب زيادة النيل كثرة الرياح الموسمية التي تهب كل سنة في أوقات معلومة من الشمال إلى الجنوب كما أحد من المصريين حساب أيام السنة والفصول وجاء في كتاب تاريخ العلامة أنه ترواح من مصرية صاحبة معارف ومؤلفة لحملة من الكتب

وفي العصور الوسطى استمر الاتجاه المادي عند الفلاسفة الطبيعيين الذين قالوا بوحدة الوجود أي بأن الله والطبيعة شيء واحد ومنهم جيوردانو برونو وكمبابللا ولكن هذه النظريات المادية لم تؤثر في شيء على مد التيار الديني هي العصور الوسطى وما بعدها

وفي العصور الحديثة كانت الاتجاهات الحسية عند بعض الفلاسفة مثل كبايس وكوندبلك في فرنسا تريد أن تسرد كل الظواهر النفسية في الإنسان مثل التفكير والكلام إلى ظواهر حسية بحيث تصدر إما من مخ الإنسان أو من صلة الإنسان بالعالم الخارجي .
ويتم هذا التصور الحسي للإنسان أن تكون الأخلاق أخلاقاً نفعية تحقق أكبر قدر من المصلحة بالنسبة للفرد (مثل الأخلاق النفعية عند جيرمي بنتام).

٢٤٥ - الفلسفة الوضعية

وفي القرن التاسع عشر ظهرت الفلسفة الوضعية مع أوجست كومت. وهي الفلسفة التي تجعل علم الاجتماع على رأس قائمة العلوم الإنسانية كلها. ولا شك أنها فلسفة أكثر رقباً وتقدماً من الاتجاهات الفلسفية السابقة لأنها وضعت أصول علم الاجتماع الحديث.
لكن... مهما كانت أهمية الدراسة الموضوعية للظواهر الاجتماعية فمن قال إن المجتمع والحياة الاجتماعية وحدها هي غاية الإنسان؟... الحق أن الإنسان يجب أن يكون هو الغاية في كل مجتمع إنساني، نعني أن تكون حرية الإنسان هي القيمة العليا في كل مجتمع.

إن نظم المجتمع وطبقاته، عاداته وتقاليده أياً كانت لا ينبغي أن نزال من حرية الإنسان وقيمه.

٢٤٦ - نقد لهذه الفلسفات

إن هذه الفلسفات إنما تعبر عن وجهات نظر قاصرة ومحدودة فلا أحد ينكر المادة ولكن كيف تكون المادة وحدها هي أصل ومبدأ كل شيء؟

من يستطيع أن يلقي مبدأ الحياة من الوجود ومبدأ النفس من الإنسان؟

إن العقل الذي اكتشف المادة هو ذاته الذي اكتشف مبدأ الحياة ومبدأ النفس. وإننا

في الواقع لا نستطيع أن نلغي المبادئ التي يضمنها العقل. ولعل الرسالة الأولى للفلسفة هي الحفاظ على هذه المبادئ لا إنكارها.

وقد نساءل: هل يمكن أن تكون اللغة هي غاية الحياة الإنسانية؟. صحيح أن الإنسان يشعر باللغة ولكن هل تحول الحياة إلى سلسلة من اللذات الحسية؟. أما من غاية أخرى للحياة؟.

من منطلق الحرية، كل إنسان يختار غاياته في الحياة، الأخلاق غاية والخير غاية والسعادة غاية للفرد والمجتمع والإنسانية.

وما يراه البعض منفعة أو مصلحة لا يكون بالضرورة منفعة أو مصلحة بالنسبة للآخرين.

وهناك ناس يفتنون بالمحسوس بينما تتجاوز آخرون المحسوس بالمعقول وأقل مظهر لهذا التجاوز هو العلم الذي يحوّل المحسوس إلى معقول. فكل النظريات العلمية ليست محسوسات بل نظريات عقلية لا يقوى حتى كل عقل على فهمها.

وإذا كان الواقع في كل فلسفة وضعية (اجتماعية أو منطقية) هو الذي يقبده الإنسان فإنه من حق العقل والإنسان والتاريخ أن يغيّر من هذا الواقع ومن هذا الوضع.

فكيف يتقيد العقل بالواقع وهو يريد دائماً أن يغيّر الواقع من أجل المزيد من الحرية؟.

وإذا كان الإنسان يبدأ بمعرفة الواقع فذلك من أجل تطويره وتغييره.

٢٤٧ - الفلسفة الماركسية

هذه الفلسفة هي استمرار للفلسفة المادية والوضعية: على السواء. فهي تسلم بأن المادة هي سداً للوجود والأشياء ويشع كارل ماركس في ذلك - كما يقول - آراء ديموقريطس وأبيقور.

ويرجع فصل الفلسفة الماركسية في أنها قد أوضحت دور الاقتصاد في حياة الأمم وبناء الدول. ويحب أن نشير إلى أن ابن خلدون كان قد أوضح أهمية الاقتصاد في بناء المدن وتقدم الحضر وكان الاقتصاد يتمثل في ذلك الوقت في الزراعة والتجارة والحرف

والصاعات ولا شك أن كل الحصارات الانسانية قد تقدمت بفصل سلامة حياتها الاقتصادية وتوفير الرخاء إلى شعوبها.

ولكن الحياة الاقتصادية كانت دائماً من أجل تحقيق غاية أسى لهذه الشعوب ألا وهي حريتها وضرورة الحفاظ عليها أمام كل غزو أجبي أو قهر داخلي.

الرخاء الاقتصادي هو أمل الشعوب كلها المتقدمة والنامية على السواء

وتفسر الماركسية تاريخ الشعوب بمبدأ واحد هو مبدأ الاقتصاد وتستخدم المنهج الجدلي المادي لزورع التناقض في قلب التاريخ.

فالصراعات التي تقوم بين الطبقات في المجتمعات هي أساس حركة التاريخ وهي صراعات اقتصادية المنشأ بين الذين يعملون والذين يستغلون الجهد والعرق ولقد أراد كارل ماركس أن يضع حداً لهذا النزاع الاقتصادي القائم على الاستغلال بوضع نظام اقتصادي اشتراكي جديد يحقق عدالة التوزيع والعدل الاجتماعي.

ولقد تحققت هذه الفلسفة الاجتماعية السياسية تحقيقاً فعلياً في البلاد الشيوعية (الاتحاد السوفيتي والبلاد الخاضعة لنفوذه أي بلاد الكتلة الشرقية مثل بولندا وتشيكوسلوفاكيا ثم البلاد الشيوعية المستقلة التي تمثل الاشتراكية الشعبية في الصين ويوغسلافيا) ومنذ أفلاطون والفلاسفة كانوا يأملون في تحقيق فلسفتهم السياسية تحقيقاً عملياً. ولقد تحققت أحلام فلاسفة عصر التنوير في الثورة الفرنسية، كما تحققت نظريات أصحاب الاشتراكية الفرنسية مثل فورييه وروودون في الأحزاب الاشتراكية التي قامت في فرنسا وفي بلاد أوروبية أخرى.

أما تحقيق الشيوعية الماركسية فكان تحقيقاً مجسماً للفلسفة الماركسية بكل أبعادها العملية والفكرية الاجتماعية والسياسية. إنه حكم العمال بالتحالف مع طبقة المثقفين المؤيدة (لا المعارضة) وسيطرة الدولة على الثروة ورأس المال.

والحق أن هذه الفلسفة قد ناست حرية الإنسان كغاية عليا تفوق كل غاية أخرى.

لقد حمدت هذه الفلسفة الحياة الإنسانية في جانب واحد منها وهو الجانب الاقتصادي وربطت كل الجوانب الأخرى العقلية والعنية بهذا الواقع المادي الحديدي الكثافة يجب أن تكون بالضرورة دعوة إلى الشيوعية والامن كذلك أما الملم فهو لا يعرف فرقاً بين الرأسمالية والشيوعية.

ولكن هذا الواقع الوصفي الحديدي لا يمكن أن يكون غاية للحياة والإنسان لأنه يقيد الحرية والمكر ولا يسمح بتعبير أي وضع من أوضاعه وعلى الإنسان أن يختار بين الحرية وفقدان الحرية

إن الواقع المتجمد لا يمكن أن يكون وسيلة للتقدم ولكنه يظل بصورة أو أخرى وسيلة للقهر ورفض الحرية .

ولقد أشادت الماركسية بقيمة العمل في توزيع الثروة ولكن لا يمكن أن يكون العمل من أجل غاية واحدة وهي سد حاجة الإنسان من الجوع والظلم أو من أجل أن تحول الدولة هذا العرق إلى أسلحة حربية فتاة .

والحق أننا لا نستطيع اليوم أن نعطي الأولوية للعمل على العقل أو للعقل على العمل . لأن إنسان العصر في حاجة إلى الاثنين معاً . فالعقل يرشد ويخطط للعمل . والعمل يحول النظر إلى واقع ملموس . وبالتفاعل المثمر بين الاثنين كما يتحقق اليوم في مجال التكنولوجيا يكون التقدم والرفاهة للإنسان .

٢٤٨ - ما قيمة الفلسفة في عصر العلم؟

هذا السؤال الملح يطرح نفسه في الأونة الحاضرة . ونحن نعتقد أن التقدم العلمي العظيم في القرن العشرين يجعل العلم في حاجة إلى فلسفة للعلم . كما أن الفلسفة لا يمكن أن تتخلى عن العلم ، وبعبارة أخرى فإن الطريق الذي يوصل بين المحبة والحكمة يجب أن يكون طريق العلم .

وإذا نظرنا إلى تعدد العلوم وتفرعها في كل مجال من مجالات العلوم نعني في مجال العلوم الطبيعية والبيولوجية والكيمائية والهندسية والفلكية والجيولوجية والانسانية واللغوية والفنون . . . الخ نجد أن كل فرع من هذه العلوم في حاجة إلى فلسفة توحد وتنسق بين الدراسات المختلفة . بل إنه بدون نظرة موحدة أي فلسفة للعلم نوضح منهجه وتحدد سباده لن تكون هناك نظريات موحدة عن الكون والطبيعة والحياة والإنسان . . الخ فالعلوم الطبيعية مثلاً يجب أن تنتهي إلى تصوّر واحد للمادة فهل هي تتألف من موجات كهرومغناطيسية أو من ذرات وطاقة؟ وكيف معهم مدأ الحياة وتطورها وارتباطها بالبيئة؟ وهل تعني النظريات الرياضية أن الكون في ظاهره المحسوس وهي باطنه كل هذه المعادلات الرياضية المعقدة التي لحصها إيشتين في نظرية النسبية وفي قوله بأن الزمان هو بعد رابع للمكان؟ .

لا شك أن الوحدانية الرياضية للكون هو وجهه العقلي الذي يعلو على طبيعته المادية ويفوقها أي هو طبيعته اللامادية.

المكر ليس وطيفة للمادة ولكنه متفصل عنها وبالتالي فهو يؤثر في فكر آخر كما يؤثر في المادة. ولا نعتقد أن المادة تستطيع أن تدرك المادة أو تفهمها أو تستبسط قوانينها كما يفعل العقل.

والحق أن مكانة الإنسان في العالم لا تتوقف عند حد العلوم. ولكنها تتجاوز العلم إلى الأخلاق. فالإنسان يصدر أحكاماً أخلاقية على أفعاله التي يصفها بالخير والشر وتخضع علاقاته الاجتماعية والإنسانية لهذا الإطار الأخلاقي.

ولا يصح لنا أن ننكر حقيقة الأخلاق في عالم الإنسان أو أن نزعج أن العلم يجب أن يتفصل عن الأخلاق أو ندهي أن العلم يجب أن يقتل فينا الضمير أو الوعي الأخلاقي. إن عالم الغريزة الذي يحيا فيه الحيوان هو عالم لا يعرف معاني الخير والشر. ولا نستطيع أن نصف سلوك الحيوان بالفضيلة أو الرذيلة.

ولذلك فإن الحيوانات المفترسة مثلاً، لا تقتل عن شر أخلاقي ولكنه تقتل عن غريزة وضرورة طبيعية أما الإنسان فإذا أراد أن يقتل فإنما يقتل عن عمد وشر في نفسه.

ونحن لا ننكر أن العلم يتميز عن الأخلاق وأن الحكم الاستدلالي يختلف عن الحكم الأخلاقي، ولقد شاهدنا في بعض الأحيان استغلالاً سيئاً للعلم وكان استخدامه في أغراض تنافي مع كل معايير الأخلاق الإنسانية.

إن العلم يقدم للإنسان اكتشافاته بدءاً من الآلات التكنولوجية البسيطة إلى الطاقة الذرية والنووية. ويبقى على الإنسان أن يسترشد بفلسفة أخلاقية وإنسانية تدعو إلى استخدام العلم في الأغراض السلمية أي من أجل البناء والتقدم والرخاء والسلام.

فإذا كان العلم في حاجة إلى فلسفة للعلم وللإنسان فإن الفلسفة اليوم يجب أن تستعي بالعلم ولا يمكن أبداً أن يكون إدراك الإنسان للعالم إدراكاً حسيّاً فقط بل يجب أن يكون إدراك الفيلسوف له إدراكاً عقلياً بواسطة العلم.

إن الفلسفات المعاصرة التي أصبحت هدفها تصوير انفعالات الإنسان تتجه نحو الحيال والفنون. أما الفلسفات العقلية فيجب أن تتجه نحو العلوم.

وكيف يستطيع الإنسان أن يحكم على الوجود وعلى مصيره بالعاطفة والانفعال وحده؟.

إنه في حاجة إلى العقل والعلم.

ولكن العلم يجب أن يخضع لهذه المعايير الأخلاقية بحيث يعود بالخير على الإنسان والإنسانية وبذلك نستطيع أن نحقق للإنسان كرامته في مجتمع لا يشعر فيه بالقهر أو العبودية.

٢٤٩ - هل نحن في حاجة إلى فلسفة مصرية؟

ليس غريباً أن نطالب بفلسفة مصرية فمصر هي قلب الأمة العربية وعقلها المنفكر. والحكمة المصرية تمتد عبر الزمان منذ آلاف من السنين البعيدة في أعماق التاريخ وما قبل التاريخ كما أنها تمتد في المكان على ضفتي النيل الخالد في أرض الوادي الأخضر مهد الحضارة الإنسانية.

الإنسان المصري يحمل في وجدانه حكمة الأزمان وحكمة الحياة. والحق أننا لا نتصور فلسفة مصرية لا تمثل انتماء الإنسان المصري إلى التاريخ وجغرافيته أي كان.

ويخيل إلينا أن تاريخ الإنسان المصري يبدأ مع تاريخ الأرض ذاتها، فهناك احتمالات كثيرة ترجع نشأة الإنسان الأول في أرض مصر [المفهوم]. ولقد أدى هذا التاريخ الطويل إلى وجود فهم راسخ في هذا الوجدان تلمعاً كما نجد الذهب والماس والأحجار النفيسة في باطن الأرض. ومهمة كل فلسفة هي توضيح هذه القيم باعتبارها مبادئ الحياة التي آمن بها هذا الإنسان.

أما عن المكان فهذه الأرض هي ملتقى ثلاث قارات (أفريقيا وآسيا وأوروبا) كما أنها تقع على ساحل البحر الأبيض المتوسط وبالتالي فهي ملتقى التيارات الثقافية المختلفة عبر المصور.

ونقول صراحة إن الإنسان المصري لم يجد ذاته إلا من خلال انتمائه الزمني (التاريخي) والمكاني (الجغرافي). فالإنسان عامة ليس كائناً مجرداً ولكنه كائن متمي له خصائصه القومية وجذوره العميقة في المكان والزمان. ولكن لما كان التاريخ حركة وحياة

والمكان مدوجزء، فإن كل حركة من حركات التاريخ وكل مد وجزر في الأرض قد أثر في هذا الإنسان

والحق أن المكان كانت له أهمية قصوى في تشكيل هذا الإنسان وفي ارتباطه بالأرض التي كان يحمي ويحمي عليها لتكون حصراء على الدوام .
الأرض هنا خير .

والنيل الأسمر خير يجري وفاء للأرض والإنسان والشمس الذهبية تشرق للخير الحياة .

أما السماء فهي صافية بلا غيم أو واضحة بلا غموض .
إن روعة هذا الوجود في جماله وجلاله قد جعلت الإنسان المصري محباً للخير والحياة .

وإذا كان الإنسان المصري يلمز في الأرض بذور الحياة والنماء . فإن هذه الأرض قد غرست في نفسه بذور الخير والسلام وهكذا تشكل الطبيعة الإنسان .

ولم تكن الأرض الخضراء وحدها هي التي أثرت في إنسان الوادي، بل وأيضاً الصحراء المحيطة بها كانت رمزاً للمجهول واللامحدود، أي بجانب الواقع المحدود والمعلوم كان هناك اللانهائي واللامعلوم في حياة الإنسان .

يقول هيرودوت المؤرخ اليوناني : إن مصر هبة النيل ولكن هذا الوجود كله كان لهذا الإنسان هبة من الرحمن، ولقد تعلم الإنسان من الطبيعة والوجود أن الحياة هي الخير والخير هو الحياة .

أما عن التاريخ فكان الإنسان المصري صانعه وكان مشيد حضارته العريقة التي عطلها عبر الزمان .

وكما ترك الإنسان بصماته على التاريخ فإن التاريخ أيضاً يترك بصماته على الإنسان المصري في صبره وكفاحه ضد كل مظاهر القهر والاستبداد والاستعمار

وتشهد الحضارة كما يشهد التاريخ بأن الإنسان هنا كان يدافع عن مبادئه وقيم، أي مبادئه بتحقيق بالعمل من أجل الحياة وما هو أبعد من الحياة أي من أجل الخلود .

فهذه المبادئ وهذه القيم لا يستطيع أحد استبدالها أو تغييرها ومن الملاحظ أنه إذا

كان تاريخ مصر العرونية تاريخاً قومياً بالمعنى الصحيح فإنه مد المتح الإسلامي أصبح هذا التاريخ مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ الإسلامي وافتتحت القومية المصرية على القومية العربية حتى أصبح الإنسان المصري يدافع عن كل أرض عربية كما يدافع عن أرضه (الحروب الصليبية وصلاح الدين الأيوبي وحرب فلسطين).

إن الإنسان المصري حين يريد أن يعبر عن فكره وعن فلسفته للحياة يجب أن يتجاوز التعبير القومي الضيق إلى التعبير الأوسع للإنسانية كلها تماماً كما فعل ديكارت وبرجون (في فرنسا) وكانت وهيغل (في ألمانيا) وهيوم ورميل (في إنجلترا) وأفلاطون وأرسطو (عند اليونان) وابن سينا وابن رشد والغزالي (عند العرب).

ولكن هناك حقيقة واقعة لا يستطيع أحد إنكارها وهي أن الإنسان مهما أوتي من القدرة على التجريد فإنه لا يستطيع أن يتجرد عن ذاته تماماً والنقطة حين تمتد في الخط فإن الخط يظل سلسلة من النقاط ومعنى ذلك أن ديكارت مثلاً يعبر عن الروح الفرنسية قبل أن يعبر عن الإنسانية.

٢٥٠ - الفكر والحياة

يكاد أن يكون الفكر صورة للحياة!

فمنذ نشأت الفلسفة في بلاد اليونان كانت المدن اليونانية هيئات صغيرة (الدولة المدنية) كما كان اضطراب الحياة السياسية داخل هذه المدن وسرعة تغير الحكام وانقلاب الحكم السياسي إلى نظام مستبد ونشوب الحروب بين بعضها البعض (بين أثينا واسبرطة) واشتعال الحرب بين بلاد اليونان والفرس طوال ثلاثين عاماً قد جعل من فكرة التغير وعدم الاستقرار مبدأ الواقع والوجود ولقد أوضح هيراقليطس في فلسفته أن التضاد والتنازع بين الموجودات كما يحدث بين الأفراد هو مبدأ الحركة في الوجود.

وحين أعلن برميدس أن الوحدة هي مبدأ الوجود. إنما كان يعني أن العقل حين يدرك الوجود إنما يدركه واحداً وكاملاً. فالوجود في ذاته كماً وإلا فماذا مضيف إلى الوجود سوى الوجود؟

إن الفكر اليوناني ومن بعده الفكر العربي كان ينظر إلى التغير باعتباره المدأ الأول للوجود، بينما الوحدة تمثل التعادل بين الأطراف المتنازعة في الوجود

وتؤكد النظريات العلمية ضرورة التغير والتقدم، ولكن على الرغم من ذلك تظل صورة الوجود واحدة فالإنسان صورته الإنسانية لا تتغير والحيوان والسات والشمس والقمر والنجوم والأرض والحبال والأنهار. الخ.

وهكذا يتضح لنا أن هناك مداين لتفسير الوجود مبدأ التعبير من ناحية ومبدأ الوحدة من ناحية أخرى.

وفي أرض مصر حيث تمتد الحياة من الشمال إلى الجنوب وتقوم الدولة الواحدة بكون مبدأ الوحدة هو الأول والثاني لاحقاً له.

فالوحدة التي تتجلى في الطبيعة وفي الحياة السياسية تتجلى في الفكر أيضاً. وللهذه الأسباب يكون الفكر الشرقي أكثر ميلاً إلى مبدأ الوحدة منه إلى الكثرة والتعدد والتغير.

٢٥١ - الروحانية الشرقية^(١)

تعتبر النزعة الروحانية من أهم سمات الفكر المصري القديم كما تعتبر الروحانية من أخص خصائص الفكر الشرقي منبع الرسالات والأديان ولقد أشهر في كتاب: والشعب والتاريخ، كيف أثرت الروحانية المصرية على أفلاطون وفلسفته. ولذلك فنحن نعتقد أن هذه الروحانية سوف تظل قوة لا تقهر أمام النظريات المادية على اختلاف أنواعها وفروقاتها.

٢٥٢ - فلسفة للحياة

إننا في حاجة اليوم إلى فلسفة جديدة للحياة تشكل حياتنا تشكيلاً جديداً من خلال العلم الحديث. وهذا التشكيل المصري الجديد سوف يتناول كل مظاهر الحياة من خلال المبادئ والقيم الراسخة عبر التاريخ والتي تمتد جذورها في أعماق أرضها.

وعندما تشرق شمس المعرفة وتبتهج الحياة بنور الحكمة، سوف تفسر الحقيقة الوجود ولا يرى الإنسان سواها

٢٥٣ - شخصية مصر

إن الشخصية المصرية يجب أن تشكل كما تشكل الشخصية الفردية أي تشكل

(١) انظر كتاب الشعب والتاريخ دار المعارف ١٩٧٥، وطبعة ثانية ١٩٧٦

على المستوى الطبيعي والأخلاقي على السواء فلا يكفي أن تكون هناك مؤسسات وعادات وتقاليد و دستور وقانون ولا تكون الأخلاق هي مدأها. فالشخصية الأخلاقية هي وحدها القادرة على الفناء على مواجهة الأخطار وتحدي الرمان.

تعقيب ومناقشة :

لقد انتهى دعاء الوضعية المنطقية إلى أن الفلسفة وبصفة خاصة الميتافيزيقيا ليست سوى محاولة يائسة لتفسير الواقع الخارجي عن طريق تجاوز هذا الواقع إلى مبادئ يعبر عنها الفلاسفة بعبارات وصيغ لأنها لا تتضمن أي محتوى يشير إلى الواقع التجريبي كما يقول فنجشئين أو أنه يمكن بكل بساطة الاستدلال على تناقضها بالرجوع إلى مبدأ إمكان التحقيق التجريبي وأن أي محاولة لدمج الفلسفة بالعلم الطبيعي ستؤدي إلى نتائج احتمالية غير يقينية .

والمثاليون من المعاصرين يرون أن الفلسفة هي نوع من الرياضة العقلية والتدريب الفكري بعكس التصوف والأخلاق لأنها - أي الفلسفة - تستخدم أسلوب المحاجة المنطقية فإنهم لا زالوا يتمسكون بأهمية الدراسة الفلسفية كمدخل للعلم وكأداة لتنظيم كتلة معارفنا العلمية المنفصلة .

ونرى برادلي يعرف الميتافيزيقيا بأنها محاولة لمعرفة الحقيقة *Reality* في مقابل الظاهر *Appearance* أي أن الفلسفة تبحث المبادئ الأولى أو الحقائق القصوى أو تعمل على فهم الكون بما هو وكله لا في أجزائه أي أن العلوم تدرس المظهر وليس الحقيقة وليس هنري برجسون بعيداً عن هذا الاتجاه فالفلسفة عن طريق الحدس هي التي تدرس السبيل الحيوي وهو الحقيقة الجوهرية في الوجود أما العلم وأدائه العقل فإنه يدرس الوجود في تشخصه الجزئي .

وتضع الفلسفة نسقاً شاملاً للحقيقة ينطبق على كل أجزائها دون استثناء . ويعتبر هذا النسق أو المذهب نسقاً أو منتظماً إذا كانت القضايا الداحلة في بنائه يعتمد بعضها على البعض الآخر . وقد يتقدم العلم ويدعوا إلى وضع نسق فلسفي جديد . بل لقد أصبح يرى الآن كيف تخضع الظواهر البيولوجية للقوانين الميزيائية وكيف يحصص القسم الأكبر من العلوم الحديثة للنساق الرياضية .

وكذلك إننا نرى حين نتعرض لمبحث العلم كيف أن الفلسفة هي التي تصح

أسس العلم وشروطه ومفاهيمه الأساسية في فترة معينة كما يقول كولنجود وكارناب ومن هذه المفاهيم التي وصحتها الملائمة وقالوا إنها ضرورية لفهم العلم وتطوره فكرة الجوهر والعرض، وقد طلت فكرة الجوهر ذات تأثير في مجال العلم طوال العصر القديم والوسيط ووجدنا ديكرات يتكلم عن الأفكار الحلية الواضحة وعن الجوهر المادي والجوهر النفسي والجوهر الإلهي. أما باركلي فهو يضع فكرة الأرواح وليبيتز فكرة المبدأ واستوزا فكرة الجوهر الكلي أو الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة.

حقيقة إن العلم يتطور إلا أن الفكر الفلسفي أيضاً يلاحق هذا التطور ويعمل على ابتداء صور عقلية جديدة تكون بداية لكل حلقة من حلقات هذا التطور، وذلك عن طريق الفروض المثيرة التي تسمح بأن يتسع أفق العالم في بحثه العلمي في مجال الطبيعة والمجتمع ولا يعني هذا أننا نستطيع في الحقبة الأخيرة من القرن العشرين أن نضع بناء تركيباً جديداً مفسراً للكون ذلك لأن العلم يتقدم بسرعة مذهلة لا سيما بعد أن فتح العصر الذري وعصر الآلة على مصراعيه.

وعلى هذا فإن أهم موضوع للفلسفة هو وضع إطار أو طاقة من المفاهيم التي يمكن بها أن نفسر خبرتنا في سائر المجالات وربما امتد سلطان الفلسفة إلى مراجعة المفاهيم العلمية نفسها و ربط شتاتها في سائر العلوم الجزئية ما دامت تتسم بنظرة شمولية لأن الناس يحملون دائماً إلى التعرف على نظام ما يجمع بين الكائنات البشرية والأشياء الأخرى في الكون. ولا شك أن عملية التفلسف من هذه الناحية هي جهد لتقصي الروابط البنائية بين النظريات التقنية أو الأنظمة غير التقنية من الأفكار التي تكون اكتشافاتنا الواقعية بمثابة الأسس لها ومن هذه الناحية تكون الفلسفة وثيقة الصلة بالعلم والدين والأخلاق وقد يتفق هذا الاتجاه مع مبدأ التخيير الفهمي *Conceptual libertarianism* الذي أشار إليه كارناب والذي مؤداه رفع الحرج عن الإنسان في اختيار ما يشاء من الأنظمة التي تتسجم مع المفاهيم الأولية وهذه المفاهيم التي يضمها الفيلسوف كمصادرات في العلوم وربما أخضع الفيلسوف البراجماتي نظام المفاهيم لمبدأ المحاولة والخطأ الراجسائي.

وعلى أية حال فإن الفلسفة وإن كان لها أن تضع المروص أو المفاهيم الأولية للعلم فإنها مع هذا لا ينبغي لها أن تسبق إحصائياتها اكتشافات العلوم الخاصة ولا التطور في التاريخ وإلا كانت نوعاً من الحيال المفرق وهذا الحذر هو الذي يتيح لنا إقامة صرب من الفلسفة العلمية ولو أن البعض يرون أن قولنا فلسفة علمية يطوي على تناقض صريح ذلك

لأنهم يفصلون تماماً بين الفلسفة والعلم ولكننا نعلم أن الفلسفة العلمية تلك الفلسفة التي تصنع المفاهيم أو التصورات السنية على الحصيللة الساقطة للعلم، وهذه المفاهيم هي ما يسمى بالعروض المثمرة التي يرفضها دعاة الوضعية المنطقية دون مبرر معقول فلن تكفي الواقعة التجريبية وحدها لإقامة صرح العلم بدون أدواته التي تكون من صميم عمل فيلسوف العلم.

على أننا يجب أن ننبه إلى خطورة إهمال الفلاسفة المعاصرين للدراسة التاريخية، وعليهم أيضاً أن يهتموا بالمشاكل الفلسفية الناتجة من الدراسة العلمية للمجتمع البشري مثل المشاكل المعقدة الخاصة «بالموضوعة» وتطبيق أساليب القياس الكمي على سائر الظواهر البشرية في مجال نكون نحن فيه الباحثين وموضوع البحث على السواء.

وكذلك يتعين على الفيلسوف المعاصر أن يوجه عنايته كبرى إلى فلسفة التاريخ، النقدية والمنهج التاريخي ودراسة فلسفة القانون وشكلية الحقوق والسادة وإخضاع العدالة لدراسة تحليلية فلسفية وهذا بالإضافة إلى الإهتمام بالأبحاث الأخلاقية لتحليل السلوك البشري الأخلاقي. يجب إذًا أن تطور الفلسفة مباحثها فتنمو في مجال السياسة والقانون والأخلاق وسائر العلوم الاجتماعية وأن يكون لها دور إيجابي في وضع فلسفة للتخطيط في هذه المجالات.

وأهم من هذا أن نحاول الفلسفة تتبع وحل الصعوبات المنطقية التي تنشأ بين أفكارنا اليومية وبين التفكير التقني. وعلى العموم فإن جهد الفلسفة في هذه النواحي سيكون شأنه اتساع أفق تفكيرنا وإحاطته بالمشكلات السياسية والاجتماعية والأخلاقية في عمومها وفي ترابطها وليس حدود جزئياتها الضيقة التي تكفي العلوم الإنسانية بدراساتها على هذا النحو.

٢٥٤ - الفلسفة ودورها في التفكير العلمي

ما المركز الذي تحتله الفلسفة في التفكير العلمي؟

يقول مؤرخو العلم إن القاعدة القائلة بأنه إذا حصرت العلة حصر المعلوم تعتبر أساساً للاستدلال العلمي إذ أنه يمكن بواسطتها تبسّر التوصل إلى نتائج صحيحة من شواهد محدودة ولهذا يقول مارجيسو: «إن مبدأ العلية هو في الحقيقة أحد الشروط الميتافيزيقية الضرورية لقيام النظرية الطبيعية» وهذه المكرة تعتبر في واقع الأمر مصادرة أو

فكرة تكاد تكون عريضة ويعطيا برتراند راسر^(١) مدأ آخر يقوم عليه المذهب العلمي وهو أن القوايس البسيطة التي تطبق على الوقائع التي تم الكشف عنها تطبق كذلك على وقائع أخرى تكتشف فيما بعده وهذه مصادر أساسية في المذهب العلمي نسمح بتطبيق القانون العلمي على وقائع جديدة لم يتضمنها القانون عند وضعه. والحقيقة أن هذا المدأ إما يستند إلى إيماننا بالطبيعة بسيطة وأنها منطقية أي معقولة فيصح فهمها لطبيعة العلم هو نفس فهمنا للطبيعة نفسها وما دامت الطبيعة تعمل وفق قوانين ثابتة تلتزمها ولا تتحد عنها وأنها - أي الطبيعة - لا تلجأ إلى استخدام أشياء كثيرة لتحقيق أمر من أمورها إذا استطاعت تحقيقه بواسطة أشياء قليلة.

وهذا يعني أن المناهج العلمية في حاجة إلى مصادر فلسفية قبلية مثل الإيمان بمبدأ العلة وبساطة الطبيعة ومعقوليتها وقانون أجل جهد.

ولقد نشأت هذه المصادر الفلسفية من التأمل في طبيعة التفكير العلمي أي في عملية وضع النظريات العلمية وقد أدى ذلك إلى صعوبات كثيرة منها:

أولاً - صعوبات تتعلق بطبيعة المفاهيم أو العناصر التفسيرية كالقول بالذرات والقوى والطاقة الجنسية (الليبدو) والجنينات (الموروثات) وتستخدم النظريات العلمية هذه المفاهيم العامة التفسيرية وتعتبرها كمصادر صالحة لتفسير الظواهر التجريبية. ولكن العلماء يقومون في جدل طويل حول هذه المفاهيم مما يدل على طبيعتها الفلسفية: فمثلاً نجد دالتون يضع نظرية ذرية لتفسير بعض القوانين الخاصة باتحاد العناصر الكيميائية مثل القانون القائل بأن العناصر الكيميائية لا تتحد مع بعضها إلا بنسب معينة وثابتة ولكننا نجد عالماً آخر معاصراً له وهو سير همفري ديفي يعترض عليه ويرفض افتراض وجود الذرات لأنه اعتقد أننا نملك الأدلة على تكافؤ العناصر فقط وليس على وجود الذرات.

ولكن الفرضية الذرية قد تعززت بعد ذلك نتيجة لأبحاث ماكسويل وبولتزمان. وأصبح وجود الذرات ذا طابع تجريبي ومع هذا فإنه على الرغم من قبول أغلب العلماء بهذا المدأ إلا أنه ظل موضع معارضة البعض الآخر ومهم العالم الكيميائي ولهايم استولد فقد ذهب إلى أن النظرية الميكانيكية الذرية هي مجرد فرض لم يقم عليه برهان وتابعه في هذا الرأي أرنست ماح فائلاً^(٢): «إنه لا يمكن إدراك الذرات بالحواس فهي أشياء من

B. Russell. The Analysis of Matter 1954 PP233 237

(١)

BMACH Science of Mechanics 1962 P 500.

(٢)

وصح العكر شأها شأن الجواهر كلها وهي نموذج رياضي لتسهيل تمثيل الحقائق تمثيلاً عقلياً

ولكن التقدم الذي أحرره علم الطبيعة الذرية على يد أينشتاين وولس *Wilson* وميليكان دفع باستولد إلى العدول عن معارضته للتمثيل الذري فذكر في مقدمة كتابه *Allgemeine chemie* عام ١٩٠٩ أنه مقتنع بأن هناك من الأدلة التجريبية ما يبرهن على أن المادة تتكون من الذرات بل وإن أكثر العلماء تحفظاً كانوا على حق في الاعتقاد بوجود براهين تجريبية على صدق النظرية الذرية للمادة. ولكن ماخ لم يرجع عن رأيه في معارضة مبدأ التفسير الذري فقد قال قبل وفاته بعام واحد أي عام ١٩١٥ «إنه ليس بوسعني أن أسلم بوجود الذرات ولا أشبه هذه الأفكار الأخرى» ولأرست ماخ أيضاً موقف مماثل في مسألة إنكسار الضوء إذ يقول «لا وجود لقانون الانكسار في الطبيعة إنما هناك حالات فردية من الانكسار فحسب».

ومن أصرروا على رفض الفرضية الذرية ولهم ويل *Whewell* في كمبريدج وزعم أنها مسألة فلسفية بحتة وكذلك الفيزيائي الأمريكي برجمان *Bridgman* فقال: إن الذرة ليست في حقيقة الأمر سوى مركب وإن وجودها مسألة استنتاج بحث.

وإذاً قلعة طائفة من المفاهيم الأساسية القبلية يسلم بها العلماء كمبادئ للتفسير. ومن ثم فهي فروض تفسيرية مثيرة مثل فرض انقسام المادة إلى ذرات فقد كان ديفريطس الفيلسوف اليوناني أول من أشار إليه كمبدأ فلسفي بحث بقطع النظر عن إمكان تحققه تجريبياً. ولكن التفسير الذري للمادة أصبح حقيقة تجريبية ولا سيما في النصف الثاني من القرن العشرين بعد مجادلات طويلة بين العلماء وكذلك مقولة التطور فقد بدأت كفرض فلسفي ثم لم تلبث أن أخذت طريقها إلى مجال التجربة والاختبار العلمي.

ثانياً: فإذا انتقلنا إلى النوع الثاني من الصعوبات التي نواجهها عند التأمل في وضع النظريات العلمية فإننا نجد صعوبات ناشئة عن تحديد المكانة المنطقية للقوانين التي تؤلف أساس كل نظرية.

وترجع هذه الصعوبات إلى عدم إطمئناننا إلى العرض التفسيري أو المصادرة أو العكس القليلة التي سلمنا بها قبل المضي في طريق التحربة وشككتنا في ارتباطها بالنتائج التي توصلنا إليها في مجال الكشف العلمي بل إن شكاً ينصب على القوانين العلمية نفسها من حيث إمكان انطباقها على المستقبل أي على وقائع جديدة وقد سبق لنا أن أشرنا

إلى أن هذا الإمكان إما يتطلب التسليم مسبقاً بوجود نظام في الطبيعة يتطابق مع منطقية القانون العلمي ولهذا فإن ماخ مثلاً يكر وجود قانون للانكسار في الطبيعة ويتكلم عن حالات الانكسار الفردية كل على حدة ويقول أيضاً ماكس بلانك^(١) صاحب نظرية الكم ولا يجوز أن سلّم بوجود القوانين الفيزيائية كائنه ما كانت أو أنها إذا وجدت الآن استمرت كذلك على نحو مماثل لما كانت عليه في الماضي.

ولا شك أن الفلسفة هي التي تغذي هذا الشك وليس موقف هيوم بعيد عن هذا المجال فقد أنكر وجود عليه أو معقولة أو ضرورة في الطبيعة ومن ثم فهو يشك في وجود قوانين مفسرة للطبيعة وعلى هذا الأساس فإن التفكير في طبيعة القانون العلمي ومدى انطباقه على الواقع إنما يؤدي إلى الدخول في مجال الفلسفة والالتجاء إلى أساليبها وتفسيرها الغير قائم على إمكان التحقيق التجريبي.

ثالثاً: وهذا يقودنا إلى نوع ثالث من الصعوبات المتعلقة بالمنهج العلمي وهي تتعلق بطبيعة النظريات العلمية أن تحقق فهمنا للطبيعة بما تقيمه من روابط وعلاقات بين أعداد من الوقائع التجريبية فإنها بهذا إنما تعمل على تعزيز هذه الوقائع وإظهارها في صورة حقيقة منسقة وهنا تنشأ صعوبة رئيسية وهي: كيف أمكن لهذه الروابط النظرية كالقوى الديناميكية تعزيز الظواهر التي تستند إلى أساس أقوى من ذلك وهو الملاحظة والتجربة ثم انه كيف تزيد النظريات من ربط الأشياء بعضها البعض الآخر مع استمرار الكشف عن وقائع أخرى كثيرة جديدة لا تتضمن في ذاتها بالتجربة أي أساس للربط ذلك الأساس الذي كان مفقوداً أيضاً في الوقائع الأولية التي تنطبق عليها النظرية.

لقد سبق للفيلسوف باركلي^(٢) أن اعتبر أن ما يقال عن القوى الكائنة في الأجسام سواء أكانت جاذبة أم طاردة ليس سوى مجرد فروض رياضية. وبالتالي لا توجد متحققة في الطبيعة أي أنها ليست ذات وجود حقيقي ومع هذا فإنه لا يمكن تفسير الظواهر الطبيعية بدون التسليم بوجود فاعلية العامل غير مادي يربط بين الأشياء ويحركها ويرتبها حسب قواعد ملائمة. ولم يكن مبدأ الجاذبية عند نيوتون سوى فرض تفسيري كبير من هذا النوع لا نعرفه إلا بآثاره إذ ليست العلل الفاعلية أو الغائية موضع بحث تجريبي.

Max Planck The Universe in the light of Modern physics 1931, P 63

(١)

G Berkeley Works ed, Fraser Vol 3 Sirtu Sed 234

(٢)

وستتج من كل ما سبق أن الصعوبات التي يواجهها المصالح العلمي إنما تنشأ من التأمل الفلسفي في مباحث العلم المطفية .

ومع أننا نأمل أن تنطبق القوانين والنظريات العلمية على ظواهر العالم المحسوس كلها ما ظهر لنا منها في الماضي وما يظهر في المستقبل إلا أننا نحذر من التسليم بهذا ذلك لأن المصمون التحريبي الكامل للقوانين إنما يتكشف لنا شيئاً مشتبهاً وليس دفعة واحدة ومن ثم فإنه لا يمكن لنا أن نتحدث عن صحة هذه القوانين بنفس التأكيد الذي نتحدث به على صحة واقعة يمينها بعد اختبارها .

وأمر آخر وهو أن عدداً كبيراً من المبادئ العلمية هي في واقع الأمر مصادر أقرب إلى أن تكون قواعد منهجية اتفق على استخدامها في وصف الطبيعة مثل قوانين نيوتون في الحركة ومبدأ حفظ الطاقة ومبدأ النسبية . . . الخ ، ومن ثم كما يقول أدنجنون^(١) .

فإن هذه القوانين لا تمدنا بمعرفة بعدية *aposteriori* قبلية *apriori* مستمدة من دراسة منهج الملاحظة نفسه دراسة استمولوجية فينبغي أن نلاحظ إذاً كما قال أرنست ماخ: إن هذه القوانين لا تقوم في الطبيعة بل هي أشياء من صنع الفكر .

فليس هناك تبرير للقول بأننا نكشف عن نظام الطبيعة إذا لم نكن نعرف مقدماً أن ثمة مبادئ نعرف بواسطتها أن للطبيعة نظاماً كلياً منطقياً مترابطاً .

وعلى هذا يصبح البحث في مسلمة نظام الطبيعة الكلي بحثاً فلسفياً خالصاً لا مناص للعالم المنهجي من الخوض فيه حتى يستطيع الاستمرار في أبحاثه . وهذا المبدأ التنظيمي للطبيعة هو الذي أشار إليه باركلي وذكرناه فيما سبق على أن ثمة قواعد منهجية فلسفية أخرى كان لها أكبر الأثر في تقدم نفسه في العصر الحديث كذلك التي نجدها عند جاليليو ونيوتون وديكارت وفرنسيس بيكون وكانت وفيد هيوم وجون ستوارت ميل ومبرسون وبوانكاريه وكلود برنارد وأوجست كوست الخ ، فمثلاً تمسك باركلي بوجود هدف أو غاية في أي تفسير علمي وقال ليبنتز بأن الحقيقة من شأنها أن تظهر أكثر الفروض ساطعة وأعظم الظواهر نراء أي أن كل شيء في الطبيعة إنما يقوم فيما يبدو على اعتبارات وأعظم ما يمكن وأقل ما يمكن وهذا هو منطق مبدأ الحد الأدنى عند ليبنتز ويطوي هذا المبدأ

على التأكيد بأن في الطبيعة مقادير معينة ولم تعرف مبدئياً إلا تعريفاً عامضاً تتناقص دائماً حتى تلغ حدها الأدنى ومعنى هذا أن ثمة مفهوماً مشتركاً يعبر عن الحد الأدنى لنظام سير الطبيعة يقطع النظر عن المعارقات والطواهر النادرة التردد وقد أصبح لقانون الحد الأدنى هذا قوة تفسيرية ولم يقدح في قيمته العلمية ما اكتشمت أحياناً من أن مبادئ العقل هذه ليست سوى تعبيرات رياضية عن وقائع يمكن أن تتحول بالمعادلات الرياضية إلى وصف العملية الآلية الاعتيادية، وأنها ليست مبادئ الحد الأدنى دائماً بل قد تتضمن حداً أعلى وقد وصف «فتنجنشتين» الموقف بقوله: «ساورت الناس في الحقيقة فكرة أنه لا بد من وجود قانون الفعل الأدنى *Law of least Action* قبل أن يعرفوا صيغته تماماً، وبهذا المعنى يمكننا أن نقول: لقد كانت لديهم معرفة قبلية على الأقل بإمكان وجود قانون ذي صيغة معينة.

ومن هنا نخلص إلى القول بأن أمثال هذه المصادرات أو الأفكار القبلية ضرورية كفروض تفسيرية في مجاري العلم. وإن العلم المنهجي لا بد أن يسلم بها من حيث أنها قواعد أو قوانين أساسية تصلح كمقدمات لمسيرة الكشف التجريبي ولا شك أن الفلسفة هي التي تهتم بمناقشة هذه الفروض أو القواعد مناقشة منطقية وبيان مدى اختلافها أو انطباقها على ما يسمى بمفهوم الطبيعة أو نظامها. وإذا أصبح عالم الظواهر الطبيعية مفتقراً إلى الارتباط أو إلى نظام مترابط يسمح بالتقدم في مجال الكشف العلمي ذلك لأن إيماننا بوجود هذا الترابط هو الذي يبرر إمكان انطباق القواعد والقوانين القبلية على وقائع التجربة في المستقبل الأمر الذي تنكره الوضعية المنطقية في هذا المجال.

٢٥٥ - أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة

بعد هذه المناقشة المستفيضة لحدود المعرفة العلمية وشروطها على ضوء ما قدمناه من تحديد للمعرفة الفلسفية يتعين علينا أن نستعرض أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة من حيث إنه قد ثبت لدينا أنهما يختلفان منهجاً وموضوعاً، ونوجز هذا الاختلاف فيما يلي:

أولاً: غاية العلم وصف الحقائق والكشف عن قوانين الظواهر أما الفلسفة لمآنها تحاول تفسير ما تصل إليه العلوم من نتائج عن هذه الحقائق ولهذا فإن العلة يجب أن تعتمد على آخر ما توصل إليه العلم من نتائج في عصرها. والعقل الفلسفي يؤلف بين النظريات العلمية للوصول إلى نظرية عامة يفسر بها طبيعة الكون، فلا يسأل عن صحة القضايا العلمية أو صحة معاهيم العلوم من الناحية الواقعية إنما يكفي باختبار صحة

المادية العامة التي تعرضها العلوم دون أن تبرهن على صحتها، فيطر في المعاميم العامة كمفهوم والرماد والمكان والمادة ثم ينظر ايضاً في ساحع العلوم وصور التكمير العلمي والفلسفة على هذا النحو تعد نوعاً من المسطق السامي الذي يحتر كمال الوصف العلمي للظواهر ويتحرى عدم تناقصه .

ثانياً : وإذا كان كل علم يحدد ميدان بحثه الخاص . فإن الفلسفة هي التي تعين أسلوب البحث ومنهجه في كل علم على حدة وذلك فيما يعرف بمناهج البحث الخاصة . فتمه منهج خاص للعلوم الطبيعية ومنهج للعلوم الرياضية ثم منهج آخر للعلوم الإنسانية .

ثالثاً : تختلف الفلسفة عن العلوم في أنها تشتمل على مواقف خاصة ، أي وجهات نظر شخصية لا تحمل التحقيق العلمي الذي نجره على المشاكل العلمية ونصل بصدها إلى حلول يقينية حاسمة ، وهذا يعني أنه لا يمكننا التوصل إلى إجابات قاطعة بصدد أي مشكلة فلسفية . والواقع أنه كلما صلحت طائفة من المسائل للبحث أو للتحقيق العلمي وتكونت حولها معرفة محددة استقلت عن الفلسفة وأصبحت علماً منفصلاً ، ولذا بقيت الفلسفة ميدان بحث المشاكل التي يصعب حلها حلاً مرضياً مقنعاً ، وبينما يلتزم العلم حدود العقل البشري نجد الفلسفة تخوض في مشاكل أوسع نطاقاً من قدرة هذا العقل وبذلك تعجز عن أن تقدم لنا حلولاً من النوع العلمي .

رابعاً : العلم ينتقل من الموضوع إلى الموضوع دون تدخل الذات . أما في ميدان الفلسفة فنحن نتجه إلى العالم الخارجي من خلال الذات فالحلوة إلى الذات أي التأمل شرط التفلسف .

خامساً : وثمة طائفة من الفروق أشرنا إليها أثناء استعراضنا لخصائص الطريقة العلمية وأهمها :

(أ) إن العلم يبحث عن العلل القريبية للظواهر بينما تبحث الفلسفة عن عللها البعيدة .

(ب) إن الفلسفة هي علم الوجود الكلي بينما تقتطع العلوم أجزاء من هذا الكل لتكون موضوعاً لدراستها فتكشف فيها عن قوانين سير الظواهر .

(ج) إن التزام الموضوعية في العلم - وهو شرط أساسي لصمان صحة البحث العلمي - إنما يتحقق عن طريق استخدام العالم للأجهزة العلمية في ميدان بحثه وفي ذلك

صمان لحباد القائم بالتجربة أما تحري الموضوعية في الفلسفة فمعناه توفر الفيلسوف على دراسة الكون ككل أي دراسة العالم أو ما يسمى بالزمان - المكان ومحاولة استبعاد العوامل الذاتية كالمشاعر والافعال من مجاري البحث والحضوع لمطالب المنطق العقلي والتزام منهج البرهان في أي محاولة للتصياغة المدهية ولو أسأ لا يمكن أن نرقى في ميدان البحث الفلسفي إلى مستوى الموضوعية أو الحباد الذي نقابله في ميدان البحث العلمي

(د) العلم التجريبي يقوم أصلاً على دراسة الظواهر دراسة كمية أي إحصائها للمقاييس الكمية مغفلاً بذلك الخاصية الكيفية للظواهر كما يقول برجسون نفيس مثلاً المظاهر الفيزيائية للحالات النفسية ويقس أيضاً طول الموجات الصوتية والضوئية وأبعاد الأجسام فالعلم إذا يحوّل الكيفيات إلى كميات أما الفلسفة فإنها تحتفظ بالخاصية الكيفية للظواهر وتحاول وصفها.

(هـ) وأخيراً فإنه بينما يصف العلم الظواهر بطريقة تقريبية - أي كما هي قائمة في الوجود المعيارية كعلم الأخلاق وعلم الجمال - تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه السلوك الأخلاقي أو العمل الفني.

هذه هي أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة وقد تحدد من خلالها مجال الدراسات الفلسفية وموضع مشكلاتها بالنسبة لما تبحث فيه العلوم التجريبية ويتعين علينا بعد هذا أن نفرض للتنظيمات التي تسمح بعرض المشكلات بطريقة تسمح بدراستها منهجياً أي أن نشير إلى محاولات تصنيف العلوم الفلسفية خلال التطور التاريخي للفكر الفلسفي.

٢٥٦ - الفكر السني

التعريف بأهل السنة:

ثبتت كتب الفرق أن أهل السنة والجماعة هم أصحاب الدين القويم والصراف المستقيم كما تفهم هذه الكتب إلى ثمانية أصناف^(١) هي كما يلي حسب ما يعتقدون:

١ - صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة وأحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب وشروط الاجتهاد والإمامة والزعامة وقد كان منهم في هذا منهج الصفاتية من

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص ٣١٣ - ٣١٨ تحقيق الأستاذ محمد محي الدين، مكتبة صبح بالقاهرة، دون تاريخ

المتكلمين الذين تبرّأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والتجارية وسائر أهل الأهواء الضالة.

٢ - ثمة العقدة من فريقَي الرأي والحديث وهم الذين اعتقدوا هي أصول الدين مذاهب الصغائية هي الله وهي صمته الأرية وتبرّأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله تعالى بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب التي هي دون الشرك.

وقالوا بدوام نعم الجنة على أهلها ودوام عذاب النار على الكفرة كما أقروا بإمامة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وأحسنوا الثناء على السلف الصالح من الأمة ورأوا وجوب الجمعة خلف الأئمة الذين تبرّأوا من أهل الأهواء الضالة ورأوا وجوب استنباط أحكام الشريعة من القرآن والسنة ومن إجماع الصحابة وجواز المسح على الخفين ووقوع الطلاق الثلاث وتحريم زواج المتعة ووجوب طاعة السلطان فيما ليس بمحبة.

من أنصار هذا الصف: أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي حنيفة وابن أبي ليلى وأبي وابن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

٣ - قوم أحاطوا علماً بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي - عليه الصلاة والسلام - وميّزوا بين الصحيح والسقيم منها وعرفوا أسباب الجرح والتعديل ولم يخلطوا علمهم بذلك بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة.

٤ - قوم أحاطوا علماً بأكثر أبواب الأدب والنحو والتصريف وجروا على سمت أئمة اللغة مثل: الخليل بن أحمد وأبي عمرو بن العلاء وسيبويه والفراء والأخفش والأصمعي والمازني وأبي عبيد وسائر أئمة النحو من الكوفيين والبصريين من الذين لم يشب علمهم شائبة من ضلال القدرية أو الرافضة أو الخوارج، فمن سأل منهم إلى أهل الأهواء الضالة لم يكن من أهل السنة ولا كان قوله حجة في اللغة ولا في النحو.

٥ - قوم أحاطوا علماً بوجوه القراءات للقرآن وبوجوه تفسير آيات القرآن وتأويلها وفق مذاهب أهل السنة دون تأويلات أهل الأهواء الضالة.

٦ - الزهاد الصوفية الذين أبصروا فأقصرُوا واختبروا فاعتبروا ورضوا بالمقدور وقنعوا بالميسور وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر ومحاسب

على منافيل النزر فأعدوا حير الإعداد ليوم المعاد ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه والإعراض عن الاعتراض عليه ﴿ذلك فصل الله يؤتية من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

٧ - قوم مرابطون في ثغور المسلمين في وجوه الكفرة يحاهدون أعداء المسلمين ويحمون حمى المسلمين ويدفعون عن حريمهم وديارهم ويظهرون في ثغورهم مذاهب أهل السنة والجماعة وهم الذين قال الله عنهم: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين﴾.

٨ - عامة أهل البلدان التي غلب فيها شعار أهل السنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة. وهذا الصنف من العامة قد اعتدوا تصريب علماء السنة والجماعة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد وقتلهم في فروع الحلال والحرام. ولم يمتثلوا شيئاً من بدع أهل الأهواء الضالة وقد سئوا لدى الصوفية: «حشو الجنة».

ويمكن القول: إن أهل السنة والجماعة منهم فقهاء وقراء ومحدثون ومتكلمون وكلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وحده وحكمته وفي أبواب النبوة والإمامة والأخوة وفي سائر أصول الدين. وفي إباحة ما أباحه القرآن الكريم ونحریم ما حرّمه مع قبول ما صح من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وبما اختلفوا في الحلال والحرام من فروع الأحكام لكن دون تضليل ولا تفسيق كما تفعل الفرق الأخرى.

٢٥٧ - تحديد أمة الإسلام

هناك خلاف في تحديد الذين يدخلون بالاسم العام في ملّة الإسلام فيرى أبو القاسم الكشي المعتزلي المتوفى عام ٣١٩ هـ أن «أمة الإسلام» تقع على كل مفر بنوّة محمد - صلى الله عليه وسلم - وأن كل ما جاء به حق كأننا قوله بعد ذلك ما كان.

ومذهب الكرامية مجسدة خراسان إلى أن «أمة الإسلام» جامعة لكل من أقرّ بشهادتي الإسلام لفظاً وقالوا كل من قال «لا إله إلا الله محمد رسول الله» فهو مؤسس حقاً ويعتبر من أهل ملّة الإسلام سواء كان محلياً فيه أو منافقاً مضمراً للكفر فيه والردقة ويرغم الكرامية أيضاً أن المناضين في عهد النبي - عليه السلام - كانوا مؤسسين حقاً وأن إيمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والأنبياء والملائكة مع اعتقادهم النفاق وإظهار الشهادتين^(١).

(١) البغدادي. الفرق بين الفرق، ص ١٢ وما بعدها

ويستغض رأي الكمي ورأي الكرامية بقول العيسوية من يهود أصهارهم يفرون بسوة محمد - صلى الله عليه وسلم - وبأن كل ما جاء به حق ولكمهم رعموا أنه نعت إلى العرب لا إلى بني إسرائيل وهم من أجل هذا عبر ممدودين في فرق الإسلام.

كما يتفحص الرايان أيضاً بما ذهب إليه قوم من موشكانية اليهود من أن محمداً رسول الله إلى العرب وإلى سائر الناس ما خلا اليهود وأن القرآن حق وأن كل ما جاء به من الأذان والإقامة والصلوات الخمس وصيام رمضان وحج الكعبة كل ذلك حق مشروع للمسلمين دون اليهود. وربما فعل ذلك بعض الموشكانية كما أمروا بشهادتي أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وأقرؤا بأن دينه حق ومع هذا فليس الموشكانية من أمة الإسلام لاعتقادهم بأن شريعة الإسلام لا تلزمهم.

ويرى قوم آخرون تحديداً «أمة الإسلام» بكل من يرى وجوب الصلاة إلى جهة الكعبة المنصوبة بمكة وقد ارتضى هذا بعض فقهاء الحجاز ولكن أنكره أصحاب الرأي وقد صحح أبو حنيفة إيمان من أقر بوجوب الصلاة إلى الكعبة.

والمختار لدى أهل السنة أن «أمة الإسلام» تجمع كل من أقر بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعذله وحكمته ونفي التشبه عنه وبنوة محمد - صلى الله عليه وسلم - ورسائله إلى الكافة ويتأيد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة وأن الكعبة هي القبلة التي تجب الصلاة إليها.

ويكون سبباً موحداً كل من أقر بذلك دون أن يشوبه بدعة تؤدي إلى الكفر. فإن ضم إلى هذا بدعة شنعاء ينظر، فإن كان على بدعة الباطنية أو البائية أو المضيرية أو الخطابية الذين يعتقدون إلهية الأئمة أو إلهية بعض الأئمة أو كان على مذاهب الحلول أو مذاهب التناسخ أو على مذهب الميمونية من الخوارج الذين أباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين، أو على مذهب اليزيدية من الإباضية الذين يرون أن شريعة الإسلام تنسخ في آخر الزمان، أو أباح ما قد نص القرآن على تعريمه أو حرم ما أباحه القرآن نصاً لا يحتمل التأويل فكل أولئك ليسوا من أمة الإسلام ولا كرامة لهم.

أما إن كانت بدعة من جنس بدعة المعتزلة أو الخوارج أو الروافض الإمامية أو الزيدية أو من بدع الحارثية أو الجهمية أو الصرارية أو المجسمة فهو على هذا من أمة الإسلام في بعض الأحكام.

وينترب على هذا حوار دنة في مقابر المسلمين وعدم محه حظه من الميء والعمية

إن قام بدوره في الجهاد مع المسلمين وعدم سعه من الصلاة في المساجد كما لا يحل
للسني أن يتزوج امرأة من هذا الفريق إذا كانت تؤمن بمعقداتهم وتعمل بها
ويستشهد أهل السنة بما يقول الإمام علي للخوارج وعليها ثلاثة لا بداكم بفنال ولا
نسمعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله ولا نسمعكم من الفقه ما دامت أيديكم مع
أيديها.

٢٥٨ - أسس اختلاف الفرق الإسلامية

في عهد النبي - صلى الله عليه وسلم - كان أهل الإسلام متفقين على أصول
الشرعة وفروعها ما عدا المناظير لكنهم بدأوا يختلفون يوم وفاة الرسول - عليه السلام -
حيث رأى بعضهم أنه لم يمت وإنما أراد الله تعالى رفعه إليه كما رفع عيسى ابن مريم
- عليه السلام - إليه وقد تمكن أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - من إزالة هذا الخلاف
حين تلا عليهم قول الله تعالى لنبيه: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾. كما قال أبو بكر لهم:
من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت.

وحدث خلاف بعد هذا في مكان دفنه - عليه السلام - فرأى أهل مكة رقه إلى بلده
مكة حيث إنها مولده ومبعثه وقبلته وموضع نسله وبها قبر جدّه إسماعيل - عليه السلام -
ورأى أهل المدينة دفنه بالمدينة حيث إنها دار هجرته ودار أنصاره ونبع رأي ثالث يقول
بنقله - عليه السلام - إلى أرض القدس ليدفن ببيت المقدس عند قبر جدّه إبراهيم
الخليل - عليه السلام - وقد استطاع أبو بكر أن يحسم الخلاف بما رواه من حديث عن
النبي - صلى الله عليه وسلم - إذ يقول «الأنبياء يدفنون حيث يقبضون» ولهذا تمّ دفنه في
حجرته بالمدينة^(١).

وتطرق الخلاف بعد هذا إلى موضع «الإمامة» وناذى الأنصار بيعة سعد بن عبادة
الخزرجي وردت قریش بأن الإمامة لا تكون إلا في قریش وأذن الأنصار لذلك لا سيما
حين سمعوا حديث الرسول - عليه السلام - «الإمامة من قریش» وقد استمر هذا الخلاف
عبر القرون حيث ذهب الحوارج إلى جوار الإمامة في غير قریش.

(١) الشيرتاني الملل والنحل، ص ٢٥ تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد المد. ط ١، ١٩٧٧،
مكتبة الانجلو المصرية

وتوالت الحلافات بعد هذا بين المسلمين في شأن أرض فندك وهي قطعة أرض تركها النبي ولم يوافق أبو بكر على أن ترثها فاطمة بنت الرسول لأن الأنبياء لا يورثون فما تركوه صدقة كذلك ترك المسلمون الحلاف على قتال مانعي وجوب الزكاة وأحلوا بحكم أبي بكر الصديق في وجوب قتالهم .

واشتغل المسلمون بعد هذا بقتال طليعة بن خويلد الأسدي وكان صحابياً فارتدّ وتبّاً . لكن المسلمين هزموه حتى لجأ إلى الشام ثم رجع في أيام عمر إلى الإسلام وشهد مع سعد بن أبي وقاص حرب القادسية وشهد بعد ذلك حرب نهاوند وقتل بها شهيداً عام ٢١ هـ .

وكان لا بد للمسلمين بعد ذلك من مواجهة حركات الانشقاق الأخرى لدى كل من سبيمة الكذاب بالهامة وسجاح بنت الحارث والأسود العنسي وهؤلاء ادّعوا النبوة فتمكن المسلمون من قتالهم وهزيمتهم .

هذا بالإضافة إلى مواجهة المسلمين لقوم مرتدين فقاتلوه حتى رقدوا إلى المنهج القويم ثم قاتلوا الروم والمجم وتوالت الفتوح وكتب لهم النصر على مخالفيهم وكان هذا مظهراً من مظاهر الاتحاد بين أمة الإسلام يتجلى في مجابهتهم لمخالفاتهم في الداخل وفي الخارج .

كذلك كان من مظاهر اتحاد المسلمين آنذاك اتفاقهم على كلمة واحدة في أبواب العدل والتوحيد والوعد والوعيد . وفي سائر أصول الدين وهم في هذا يتجهجون منهج القرآن الكريم ويحتلون حذو السُنّة الصحيحة في كل أمورهم صغيرها وجليلها .

ولربما حدث اختلاف بين المسلمين لكنه في ذلك الوقت لم يكن يتجاوز فروع الفقه كمراث الجد مع الأخوة والأخوات من الأب والأم أو الأب أو بين الأب مع البنت أو بنت الابن ومثل جبر الولاء ومسألة الحرام وما أشبه هذا وكل اختلاف في هذه الأمور لم يورثهم تضليلاً ولا تقسماً في أيام أبي بكر وعمر وست سنين من خلافة عثمان

وقد دت بين المسلمين الحلاف في أمر عثمان - رضي الله عنه - لأمور تقموها من ومن هنا وجد بعضهم المبرر فاجترأوا عليه وقتلوه ظمناً وحدث اختلاف في تحديد قاتليه لم يحسم الحسم الكافي في التاريخ .

وحدث اختلاف بعد هذا فيما كان من شأن علي وأصحاب الحمل ومعاوية وأهل

صَفين وفيما حدث من حكم الحكيم أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وما زال لهذه القضايا آثارها الواضحة في وجود خلاف بين صفوف المسلمين.

ويتوالى بعد هذا في رمان المشاخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة وتمثل هذا في آراء كل من معبد الجهني المتوفى عام ٨٠ هـ وغيلان الدمشقي والجمد بن درهم. ولم يقف الصحابة الموجودون حينذاك مكتوفي الأيدي من بدع هؤلاء بل تبرأ منهم: عبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله وأبو هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبد الله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني وزادوا على التبرؤ بأن أوصوا أخلافهم بعدم التسليم على القدرية والامتناع عن الصلاة على جنائزهم وعدم عبادة مرضاهم.

وفي أيام الحسن البصري وقع خلاف بينه وبين واصل بن عطاء الغزالي في القدر وفي المنزل بين المنزلتين وانضم إلى واصل عمرو بن عبيد بن باب وأخذ ببدعته واتخذ الحسن موقفاً منهما بأن طردهما من مجلسه العلمي وقد اتخذهما هما أيضاً موقفاً بأن اعتزلا إلى سارية من سوارى مسجد البصرة وأطلق عليهما وعلى أتباعهما «معتزلة» إذ أنهم اعتزلوا قول الأمة وذهبوا إلى أن الفاسق من أمة الإسلام لا مؤمن ولا كافر.

وفي هذه الأحوال يتفجر مذهب الروافض وقد أظهرت السبئية منهم بدعتهم في زمان علي - رضي الله عنه - وقال بعضهم لعلي: أنت الإله فأحرق علي قوماً منهم ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن ويرى أهل السنة أن هذا الفريق ليس معدوداً من فرق الإسلام إذ أنهم سموا علياً إلهاً.

بعد زمان علي افرقت الروافض إلى أربعة أصناف: زيدية وإمامية وكيسانية وغلاة، وانشقت كل فرقة من هؤلاء إلى فرق وشرافم وكل فرقة منها تكفر سائرهما. وعليه فإن جميع فرق الغلاة من هؤلاء خارجون عن فرق الإسلام ويستثنى من هؤلاء فرق الزيدية والإمامية فهم معدودون في فرق الأمة.

ويتوالى اشتاق الفرق فتظهر الجارية بالري وتنقسم شيعاً يكفر بعضها بعضاً كما انتخت الكرية والضرارية والجهمية مقارنة لظهور بدعة واصل بن عطاء ثم ظهرت الكرامية المجسمة بحراسان والباطنة وهي ليست من فرق الإسلام.

وانشعبت الريدية من الرافضة إلى ثلاث فرق كبرى هي الجارودية والسليمانية

والشريعة، وكلها يجمعها الاعتقاد في إمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب في أيام خروج زيد بن هشام بن عبيد الملك المتوفى عام ١٢٥ هـ.

وكذلك انقسمت الكيسانية من الروافض إلى فرقتين أساسيتين فرقة ترعى أن محمداً بن الحنفية حي لم يموت وهم على انتطاره كما يزعمون أنه المهدي المنتظر، وفرقة تقر بإمامته في وقته ويموتونه وينقلونه الإمامة بعد موته إلى غيره لكنهم يحتلمون بعد هذا في المنقول إليه.

وتفرعت الإمامية إلى خمس عشرة فرقة وهي: المحدثية والباطنية والناووسية والشميطية والعمارية والإسماعيلية والمباركية والموسوية والقطعية والاثنا عشرية والهشامية والزارية واليونسية والشيطانية والكاملية. وهذه الأخيرة أفحش تلك الفرق قولاً في علي وفي سائر الصحابة - رضوان الله عليهم -.

وبهذا صارت الروافض عشرين فرقة: ثلاث للزيدية واثنان للكيسانية وخمس عشرة للإمامية. وللروافض غلاة قالوا بالهية الأئمة وأباحوا محرقات الشريعة وأسقطوا وجوب فرائض الشريعة وهؤلاء الغلاة هم: البهائية والمغربية والجنانية والمنصورية والخطابية والمحيولية ومن جرى على منهجهم وهؤلاء ليسوا معدودين من فرق الإسلام حقيقة وإن كانوا متسبين إليه ظاهراً.

ووسط هذه العواصف برز الخوارج إلى المسرح واختلفوا وانقسموا كما هي العادة فصاروا عشرين فرقة هي: المحكمة الأولى والأزارقة والنجدات والصفرية والمجاردة ثم تشعبت المجاردة إلى: الخازمية والشعبية والمعلومية والمجهولية والمعدنية والرشيديّة والمكرمية والحزمية والمليونية من المجاردة ليست من فرق الإسلام لأنها ذهبت مذهب المجوس في إباحة تكاح بنات البنات وبنات البنين.

وانقسمت الإباضية من الخوارج إلى حفصية وحارثية وزيدية وأصحاب طاعة لا يراد الله بها واليزيدية منهم ليست من فرق الإسلام لما ذهبت إليه من القول بأن شريعة الإسلام تسح في آخر الرماد نبي يعث من العجم.

وقد انقسمت المعتزلة أيضاً إلى عشرين فرقة وكل فرقة منها تكفر سائرهما وهي: الواسلية والعمروية والهلذلية والنظامية والمرادارية والمعمرية والثمانية والجاحظية والخابطية والعمارية والخياطية والشحامية وأصحاب صالح قبة والمريسية والكمبية والجبائية والهاشمية

المعنوية إلى أبي هاشم الجبائي هذه اثنتان وعشرون فرقة منها فرقتان ليستا من فرق الإسلام وهما الخاطبة والعمارة .

ويأتي بعد المرحجة وهم ثلاثة أصناف : الصنف الأول هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان والقدر على مذاهب القدرية وبذلك كانوا معدودين في القدرية والمرحجة مثل أبي شمر المرحجي ومثل محمد بن شبيب البصري ومثل الخالدي والصنف الثاني هم الذين قالوا بالإرجاء في الإيمان مع الميل إلى قول جهم في الأعمال والاكساب وبهذا اختلفوا من جملة المرحجة والجهمية والصنف الأخير خالصون في الإرجاء من غير قدر وهم خمس فرق يونسية وثمانية وثلاثونية وتومنية ومريسية^(١) .

وانشعبت التجارية بالري إلى أكثر من عشر فرق لكن يرجع معظمها إلى ثلاث فرق رئيسية وهي برغوثية وزعفرانية ومستنكرية وكذلك فإن الكرامية بخراسان ثلاث فرق هي : حقائقية وطرائفية وإسحاقية . ولكن لا يكفر بعضها بعضاً ولذا عدت الكرامية فرقة واحدة وهناك أيضاً ثلاث فرق لم تنشعب فصارت كل منها فرقة واحدة لا غير وهي : البكرية والضرارية والجهمية .

ونخلص من هذا الانقسام إلى أن عدد هذه الفرق اثنتان وسبعون فرقة كما أراد كتاب الفرق^(٢) فمنها عشرون روافض وعشرون خوارج وعشرون قدرية ، وعشرون مرجئة وثلاثة نجارية ثم بكريّة وضرارية وجهمية وكرامية . ويشير كتاب الفرق من أهل السنة إلى أن الفرقة الثالثة والسبعين هي أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث وفقهاء هذين الفريقين وقراءهم ومحدثوهم ومنكلمو أهل الحديث منهم : فهم متفقون في أصول الدين وربما اختلفوا في بعض الفروع التي ليس فيها نص صريح وهؤلاء أيضاً لم يخلطوا آراءهم بشيء من بدع الفرق الاثنتين والسبعين التي ذكرت من قبل ولا سيما الغلاة منهم .

٢٥٩ - الحديث المأثور في افتراق الأمة

قد ورد لدى كتاب الفرق الإسلامية ، حيث رواه أبو هريرة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال : « اختلفت اليهود على إحدى وسبعين فرقة واختلفت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتعتزق أنتي على ثلاث وسبعين فرقة » .

(١) انظر هذا المصروع للدكتور عبد اللطيف محمد المد ، دراست في الفلسفة الإسلامية

وروي عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي - عليه السلام - أنه قال: «لَيَأْتِيَنَّ عَلَى أُمَّتِي مَا أُنْزِيَ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ تَعْرِقُ بَنُو إِسْرَائِيلَ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ مَلَّةً وَسَتَعْرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ مَلَّةً تَزِيدُ عَلَيْهِمْ مَلَّةً كُلِّهِمْ فِي النَّارِ إِلَّا مَلَّةً وَاحِدَةً قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْمَلَّةُ الَّتِي تُغْلِبُ؟ قَالَ: مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي».

وروي عن أنس بن مالك عن الرسول - عليه السلام - «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ اخْتَرَتْ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَعْرِقُ عَلَى اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهَا فِي النَّارِ إِلَّا وَاحِدَةً وَهِيَ الْجَمَاعَةُ»^(١).

ويضاف إلى هذه الأسانيد رواية أبي الدرداء وجابر وأبي سعيد الخدري وأبي بن كسب وأبي أمامة ووالثة بن الأسقع وهكذا نجد لهذا الحديث أسانيد كثيرة عن الصحابة - رضي الله عنهم - وكذلك روي عن الخلفاء الراشدين أنهم ذكروا اختراق الأمة بعدهم فرقاً وذكروا أن الفرقة الناجية منها فرقة واحدة وسائرهما على الضلال في الدنيا والبراء في الآخرة ومن أجل تعدد روايات هذا الحديث ذهب بعض الباحثين إلى صحته وعلى العكس من هذا يرى آخرون أن في إسناده ضعفاً مع تعدد هذا الإسناد.

وقد روي عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه ذمَّ القدرية وأحبر أنهم مجوس هذه الأمة كما روي عنه ذمَّ المرجئة مع القدرية وكذلك روي عنه ذمَّ المارقين وهم فرقة الخوارج وقد تابع الصحابة هذا المنهج حيث ذموا القدرية والمرجئة والخوارج المارقة ولا سيما خوارج النهروان الذين برى منهم الإمام علي في خطبته «الزهراء».

ولم يرد النبي - عليه السلام - بالفرق الملعونة التي هي من أهل النار. فرق الفقهاء الذين اختلفوا في فروع الفقه مع اتفاقهم على أصول الدين فهناك من يصوب المجتهدين كلهم في فروع الفقه وهناك من يرى في كل فرع تصويماً واحداً من المختلفين فيه وتخطئة الباقيين من غير تضليل منه للمخطيء فيه.

ولإنما أراد الرسول - عليه السلام - بذكر الفرق الملعونة فرق أصحاب الأهواء الصالة وهم الذين كانوا على خلاف شديد مع الفرقة الناجية في أبواب العدل والتوحيد أو الوعد والوعيد أو القدر والاستطاعة أو تقدير الحير والشر أو الهداية والضلالة أو الإرادة والمشيئة أو الرؤية والإدراك أو أسماء الله عز وجل وصفاته أو التعديل والتجويز أو النوة وشروطها.

(١) الحديثي. الفرق بين الفرق، ص ٥ - ١١

هذه الأبواب وأمثالها هي مما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من فريقَي الرأي والحديث على أصل واحد وقد حالهم فيها أهل الأهواء من القدرية والحوارج والرواحص والنجارية والجهمية والمجسمة والمشبهة ومن جرى على نهجهم من فرق اسحرت عن روح الاسلام ولم يكف هؤلاء بالاختلاف مع أهل السنة ومع الفرق الأخرى لكهم ضلوا وكفروا كل مختلف معهم في الرأي سواء فيما يتصل بالأصول أم بالفروع.

ومن أجل هذا يرد كتاب الفرق بتأويل الحديث المروي في افتراق الأمة ثلاثاً وسبعين فرقة إلى الاختلاف في العقائد مع التكفير والتضليل دون الاختلاف في الفروع الفقهاء اختلفوا في الأحكام الفرعية الفقهية التي ليس عليها دليل قاطع من نص أو إجماع.

٢٦٠ - منهج أهل السنة بين الفرق

يحتقد أهل السنة أن النبي أخبر بأن أمته ستفترق بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة واحدة منها ناجية وهي التي تسير على منهج النبي وأصحابه ويقول البغدادي بناء على هذا: «لنا نجد اليوم من فرق الأمة من هم على موافقة الصحابة - رضي الله عنهم - غير أهل السنة والجماعة من فقهاء الأمة ومتكلميهم الصفاتية دون: الرافضة والقدرية والحوارج والجهمية والنجارية والشبهة والغلاة والحلولية»^(١).

ومن رأي أهل السنة أن القدرية لا يمكن أن يكونوا موافقين للصحابة وقد طعن زعيمهم النظام في أكثر الصحابة كما أسقط عدالة عبد الله بن مسعود، ونسب إلى الضلال من أجل روايته عن الرسول - عليه السلام - «أن السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه» وكذلك روايته انشقاق القمر ولم يكن هذا من النظام إلا إنكاراً لمعجزات النبي - عليه السلام -.

ومن أخطاء النظام أيضاً طعنه في فتاوى عمر - رضي الله عنه - لأنه حد في الخمر ثمانية ونفى نصر بن الحجاج إلى البصرة حين طاف فثنت نساء المدينة به وبذل هذا من النظام على قلة غيرة على الحرم.

وقد طعن النظام كذلك في فتاوى علي - رضي الله عنه - لقوله في أمهات الأولاد ثم قوله: «رأيت ابنه يعرض» وقال عن علي: من هو حتى يحكم برباه؟ مع أن المسألة

(١) المدادي الفرق بين الفرق، ص ٣١٨ - ٣١٩

اجتهادية وأيضاً فإنه ثبت عثمان - رضي الله عنه - لقوله في إحدى مسائل المواريث وهي الملققة - «الخرقاء» يقسم المال بين الحد والام والأخت ثلاثاً بالسوية وسب الظلم أبا هريرة - رضي الله عنه - إلى الكذب لأن الكثير من رواياته على خلاف مذهب القدرية

ومن انحراف النظام في التذكير أيضاً أنه طعن في فتاوى كل من أفتى من الصحابة بالاجتهاد متعللاً بأن ذلك منهم كاب لأجل أمرين: إما لجهلهم بأن ذلك لا يحل لهم وإما لأنهم أرادوا أن يكونوا زعماء وأرباب مذاهب تنسب إليهم. ويدل هذا ما على نسبة أحبار الصحابة إلى الجهل أو الضايق. فالجاهل بأحكام الدين عنده كافر والمتقي للخلاف بلا حجة عنده متايق كافر أو فاسق فاجر وكلا الفريقين من أهل الخلود في النار، فأوجب ظلماً على أعلام الصحابة الخلود في النار، يضاف إلى هذا إبطاله إجماع الصحابة لأنه ليس حجة عنده، كما أنه أجاز اجتماع الأمة على الضلالة ومن هنا فقد انتهى أن يكون على منهج الصحابة.

ويرى أهل السنة أن زعيم القدرية وهو واصل بن عطاء لم يكن كذلك على سنن الصحابة فقد كان يشك في عدالة علي وابنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجمل من الفريقين وأثر عنه أنه قال: لو شهد عندي علي وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي بأن أحدهما فاسق ولا أعرفه بعينه.

فمن الجائر على أجله هذا، أن يكون علي وأصحابه فاسقين مغلبيين في النار وأن يكون الفريق الآخر وهم الذين كانوا أصحاب الجمل في النار خالدين وحاصل ما يراه واصل إنما يؤدي إلى الشك في عدالة علي وطلحة والزبير مع أن النبي - عليه الصلاة والسلام - شهد لهؤلاء الثلاثة بالجنة هذا بالإضافة إلى دخولهم في أصحاب بيعة الرضوان الذين قال الله تعالى فيهم ﴿لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً﴾.

ومن هؤلاء القدرية عمرو بن عبيد الذي ينهج منهج واصل في فريقه الجمل بل زاد عليه القول بالقطع على فسق كل فرقة من الفريقين فقد قطع واصل بعنق أحد الفريقين ولم يكن يحكم بشهادة رجلين أحدهما من أنصار علي والآخر من أصحاب الجمل أما عمرو بن عبيد فقد اعتقد فسق الفريقين معاً لأنه لم يقبل شهادة الجماعة منهم سواء كانوا من أحد الفريقين أو كان معصم من حزب علي وعمار وأبو أيوب الأنصاري وحريصة بن ثابت الأنصاري - الذي جعل الرسول شهادته بمنزلة شهادة رجلين

عدلين - وسائر أصحاب علي مع طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجمل أن يكونوا عاسقين محتلدين في النار مع أن فيهم من الصحابة الوفاً ويتضح مدى شناعة رأي عمرو، إذا علم أنه كان مع علي خمسة وعشرون بدريةً وأكثر أصحاب أحد وستمائة من الأنصار وجماعة من المهاجرين الأولين ومن علي رأي وأصل في هؤلاء الصحابة أبو الهذيل والجاحظ.

وقد أهلن أحد رجال أهل السنة استنكاره لهذه المواقف من القدرة فقال: كيف يكون مقتدياً بالصحابة من يفسق أكثرهم ويأثم من أهل النار؟ ومن لا يرى شهادتهم مقبولة كيف يقبل روايتهم؟ ومن رد رواياتهم ورد شهاداتهم خرج من سنتهم ومتابعتهم وإنما يقتدي بهم من يعمل برواياتهم ويقبل شهاداتهم كدأب أهل السنة والجماعة في ذلك^(١).

ومن جهة نظر أهل السنة أيضاً فإن الخوارج لبسوا على سنن الصحابة فقد كان للخوارج آراؤهم الشاذة في تكفير كثيرين منهم: علي وابناء وابن عباس وأبو أيوب الأنصاري وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل من لم يفارق علياً ومعاوية بعد التحكيم وكل ذي ذنب من الأمة.

وهناك بعض الفرق التي يرى أهل السنة إخراجها من فرق الإسلام وهم خلافة الروافض مثل السبئية والبهائية والمغيرة والمنصورية والجناحية والخطابية وسائر الحلولية فهم في رأي أهل السنة في عداد الوثنيين والحلوليين من النصارى وليس لهؤلاء بالصحابة أسوة ولا قدوة.

والجارودية من الزيدية يكفرون أبا بكر وعمر وعثمان وأكثر الصحابة والسليمانية والبترية من الزيدية يكفرون عثمان أو يوثقون فيه ويفسقون مناصريه كما يكفرون أكثر أصحاب الجمل. والإمامية من الزيدية يزعم أكثرهم أن الصحابة قد ارتدوا بعد النبي - صلى الله عليه وسلم - ما هذا علياً وابنته وثلاثة عشر منهم أما الكاملة من الزيدية فيزعمون أن علياً قد ارتد وكفر بتركه قتال المخالفين له.

وقد استنكر أهل السنة أن يكون هناك مرافق للصحابة من الرافضة والخوارج والقدورية والجهمية والنجارية والكربية والصرارية. هؤلاء مأجهمهم يرفضون أحكام

(١) البغدادي. الفرق بين الفرق، ص ٢٢١

الشريعة التي رواها الصحابة من أجل تكفيرهم وأصحاب الحديث الذين هم مقلد الآثار والأحار والتواريخ والسير وكذلك من أجل تكفيرهم فقهاء الأمة الذين ضبطوا آثار الصحابة وقاسوا فروعهم على فتاوى الصحابة

ويقول أهل السنة ما ذهبوا إليه من نفي الاستقامة عن الحوارج والرواصص والجهمية والقدرية والمجسمة وسائر أهل الأهواء الضالة بأن هؤلاء جميعاً لم يؤثروا إن كان منهم إمام في الفقه أو الحديث أو اللغة أو النحو وليس فيهم من يؤثروا به في نقل المغازي والتواريخ والسير كما لا يوجد منهم إمام في الوعظ والتذكر أو التفسير والتأويل.

ويثبت أهل السنة لأنفسهم فضل السبق في هذه المعارف كلها وهم كذلك لم يردوا الروايات الصحيحة الواردة عن الصحابة في أحكامهم وسيرهم ولذا كان أهل السنة هم الآخى بالنجاة.

٢٦١ - الإيمان والإسلام

إن الإسلام تسليم وانقياد ظاهر ولكن قد يصاحبه الإخلاص بأن يصدق المرء بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر غيره وشأنه هنا يكون مؤمناً حقاً^(١).

ويذهب أهل السنة إلى أن «الإيمان» معرفة وتصديق بالقلب لكنهم يختلفون حول تسمية الإقرار وطاعة الأعضاء الظاهرة إيماناً في الوقت الذي يتفقون فيه على وجوب جميع الطاعات المفروضة وعلى استحباب جميع النوافل المشروعة في الدين.

ويختلف أهل السنة هنا عما ذهب إليه الكرامية في زعمهم أن الإيمان هو الإقرار الفرد سواء صاحبه نفاق أم إخلاص وكذلك يختلفون عن زعم من الخوارج والقدرية أن اسم «المؤمن» يزول تماماً عن مرتكبي الذنوب.

ومن رأي أهل السنة: أن اسم الإيمان لا يزول بذنب دون الكفر ومن كان ذنبه دون الكفر فلا يزول عنه اسم «الإيمان» وإن فسق بمعصية ما وقد تقرر في الإسلام أنه لا يحل قتل امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث من ردة أو رعى بعد إحصان أو قصاص بمقتول هو كفوة وقد خالف الخوارج هذا إذا أباحوا قتل كل عاص لله تعالى

وقد أجاد البغدادى في الرد على الآراء الشاذة عن الدين في هذا المقام حيث

(١) الشهرستاني الملل والنحل، ص ٤٤ - ٤٥

يقول «لو كان المذنبون كلهم كمرة لكانوا مرتدين عن الإسلام . ولو كانوا كذلك لكان الواجب قتلهم دون إقامة الحدود عليهم ولم يكن لوجوب قطع يد السارق وجلد الفاذف ورجم الزاني المحصن فائدة لأن المرتد ليس له حد إلا القتل^(١)» ويشير العدادي ها إلى أن التوسع في التكفير يؤدي إلى إلقاء الحدود حملة وهذا مناقض لرأي القرآن الكريم فإن لكل ذنب حداً خاصاً به قال الله تعالى : ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾.

ويذهب أهل السنة في الأمر والنهي إلى أن أفعال المتكلمين خمسة : واجب ومحظور ومسنون ومكروه ومباح^(٢) . وهذا كله في أفعال المتكلمين دون أفعال البهائم والمجانين والأطفال فإنها لا توصف بالإباحة والوجوب والحظر بحال .

والواجب هو ما أمر الله تعالى به على وجه اللزوم وتاركه مستحق للعقاب على ترك العمل به والمحظور ما نهى الله تعالى عنه وفاعله يستحق العقاب على فعله والمسنون ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه والمكروه ما يثاب تاركه ولا يعاقب فاعله والمباح ما ليس في فعله ثواب ولا عقاب ولا في تركه ثواب ولا عقاب .

وإن كل ما وجب على المكلف من معرفة أو قول أو فعل فإنما وجب عليه بأمر الله تعالى إياه به أما كل ما حرم على المكلف فعله فهو بنهي الله تعالى إياه عنه وبذلك تقرر أنه لو لم يرد الأمر والنهي من الله تعالى على عباده لم يجب عليهم شيء ولم يحرم عليهم شيء .

وما قرره أهل السنة هنا إنما هو على غير ما ذهب إليه البراهمة والقدرية الذين يرون أن التكليف يتوجه على المعامل بخاطرين يخطران بقلبه : الأول من قبل الله تعالى بدعوه به إلى النظر والاستدلال والآخر من قبل الشيطان بدعوه به إلى العصيان وينهاه به عن طاعة الخاطر الأول .

وقد استنكر أهل السنة عليهم هذا الهديان ومنس البخداي على أن ما قاله البراهمة والقدرية يؤدي إلى الدور والإحاطة فيقول :

(١) الخداي العرق بين العرق، ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٢) راجع الجوهي المورقات ص ٨ ، تقديم وإعداد عبد اللطيف محمد الممد ١٩٧٧ ، دار التراث بالقاهرة

هذا يوجب عليهم أن يكون ذلك الشيطان مكلماً بخاطري: أحدهما من قبل الله تعالى، والآخر من قبل شيطان آخر كالقول في الأول حتى يتسلل ذلك بشاطين لا إلى نهاية وهذا محال وما يؤدي إلى المحال محال^(١)

٢٦٢ - بدء ظهور الخوارج

قد ظهر الخوارج، كفرين عنيف، في تعصب المذهبي، مما أدى إلى انحياز كثير من الأتقياء، إلى معسكر معاوية.

وخلال هذا وجد أصحاب الفتنة، فرصة ذهبية، لضرب وحدة المسلمين، وكان مع أصحاب الفتنة، بعض الموالى وبعض العرب، فالحرب قد خدعهم أهل الفتنة، وحركوهم دون علم منهم.

فقد ارتبط النزاع على الدولة، بين علي ومعاوية، بشيء الخوارج والشيعية القديمة والمرجئة وأهل التناسخ والرجعة، وأهل الشريعة وأهل الحقيقة^(٢).

ولم يكن لعلي شيعة بمعنى الكلمة، في ذلك الوقت، فإن أهل الكوفة قد خذلوه في صفين، وفي قبول التحكيم. وقد دبر هذه الفتنة مع عمرو بن العاص، الأشعث بن قيس، وهو مشهور بالفكر في جاهليت وإسلامه.

وقد أثر الأشعث اختيار أبي موسى دون رضي علي. وشوهد الأشعث وقد خلا بابن ملجم في مكان ما بالكوفة، وذلك بعد أن حدثت مشاحنة بين علي وبين الأشعث، لتوحيده الأخير بالقتل. هذا في الوقت الذي كانت مؤامرة تدبر لهدم الإسلام من الداخل عن طريق مناهج الباطنية^(٣).

إن منبع الخوارج والشيعية منبع واحد، فقد كان الخوارج من أنصار علي، وخرجوا

(١) الحداوي. الفرق بين الفرق. ص ٣٤٧

(٢) المفيد الله ١٨٠ دار المعارف بمصر

(٣) د محمود قاسم دراسات في الفلسفة الإسلامية ٢١٠ - ٢١٤. ط ٣ - ١٩٧٠ دار المعارف بمصر، وقارن بكتاب الحسبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق الشيخ كامل محمد عويضة، طعة المكتبة السلطنة بالقاهرة

عليه في صميم. وشاءت الظروف أن يتعاونوا على دحل ومضض^(١) وقد أثارت هزيمة النهروان، روح التعصب الديني في النصرة والكوفة، لكن مع تكتم وسرية

فأي المريقين أحق أن يوصف بالاستقامة - الخوارج في تكفيرهم لعلي، أم السنية في تأليبهم له؟! لكة التدمير للإسلام وأهله لا غير

ويقول ابن النديم عن سبب تسمية الشيعة بهذا الاسم راوياً عن ابن إسحاق: ولما خالف طلحة والزبير، علياً - رضي الله عنه - وأبوا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان، وقصدهما علي... ليقاتلهما، حتى يفتا إلى أمر الله جل اسمه، لتسنى من اتبعه على ذلك الشيعة، فكان يقول شيبي وسماههم «علي»: الأصفياء، الأولياء، شرطة الخميس، الأصحاب^(٢).

ويتضح من هذا، أن نزعة الخروج كانت كامنة في بعض النفوس، بعد تفرق الأمة بمقتل عثمان، وتطلع الكثيرون إلى منصب القيادة، كما انتهز الخوارج فرصة حاضرة التحكيم، فكشفوا مما في صدورهم. فمن الخطأ أن يقال أن حزب الخوارج قد ظهر فجأة بسبب التحكيم، لأنهم يفخرون بقتل عثمان.

إن الشيعة حزب ديني، والخوارج حزب ديني وسياسي معارض، ومعوية ومن معه حزب سياسي بحت، وليسوا حزباً دينياً.

وتعد فرقة الخوارج أقدم انشقاق حدث في المجتمع الإسلامي. لكن اختلف في أول من تشرى من الخوارج: عروة بن حدير أخو مرداس، أم يزيد بن عامر، أم رجل من ربيعة كان مع علي بصفين، فلما رأى اتفاق الفريقين على الحكمين، ركب فرسه وحمل على أصحاب معاوية وقتل رجلاً منهم، كما حمل على أصحاب علي فقتل منهم رجلاً آخر، ثم صاح: «ألا إني قد خلعت علياً ومعوية، وبرتت من حكمهما». ثم قاتل أصحاب علي حتى تولى قتله جماعة من همدان^(٣) وعند التأمل نرى هذا الحادث يشبه خلع أبي موسى الأشعري لعلي ومعوية.

(١) الملل والحل: ١٩٦/١. تحقيق بدران

(٢) ابن النديم، للمهرست ٢٤٩ طبع المكتبة التجارية الكبرى في القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ

(٣) العدادي العرق بين العرق ٧٤ - ٧٥، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد - بدون تاريخ - مكتبة صبح بالقاهرة

ويرتبط بتكون فرق الخوارج، تاريخ المحنار الثقمي عام ٦٧ هـ والذي يرتبط أيضاً بالشعة، فإن تاريخ هذا الرجل في حقيقة الأمر ليس إلا تاريخ الأحزاب السياسية والفرق الدينية في عصر بني أمية.

ولما تمت للمحنار الولاية على الكوفة والجزيرة والمراقير، تكهن وسجع وتنبأ وأدعى الرجي، وكان الذين شجعوه هم الخلافة^(١).

وقد ثار ببلاد اليمن، عبد الله بن يحيى الخارجي الملقب بطالب الحق، ضد استبداد بني أمية.

غير أن الخوارج في ذلك الوقت، كانوا غيرهم بالأسر. وهذا يعني تطور مذهب الخوارج، فقد كان من السهل على الأمويين: أن يقاتلوا الخوارج الأولين، وأن يحاربوهم بسيف الدين.

وفي الجزائر، قامت دولة الرستميين، وهم طائفة من الخوارج الإباضية، اتخذوا وتاهرت عاصمة لهم، ثم قضى الشيعة الفاطميون على ملكهم بالمغرب، الذي دام أكثر من مائة وثلاثين عاماً^(٢).

٢٦٣ - بذعة السبئية

قد وجدت بعض العناصر الشيعية في التصوف، وهي من صنع بعض خلاة الشيعة، كابن سبأ، فهو أول من أظهر الفلور وفي ذلك تأثير من الكبالا اليهودية في الشيعة الغالية، يقول ابن أبي حديد:

«أول من جهر بالفلو في أيامه علي عبد الله بن سبأ، قام إليه، وهو يخطف فقال له: أنت أنت. وجعل يكررها، فقال: وملك من أنا؟ فقال: أنت الله، فأمر بأخذه»^(٣). وقد قام ابن سبأ يلتر الفتن السياسية وغيرها بين المسلمين، واستغل حقد الحاقدين، وعصبية الجاهلية، التي كانت تكس في صدور بعض القوم، ونتج عن هذا تفرق وحدة الأمة، بعد مقتل عثمان، وحالت دون استقرار الأمر لعلي بعده

(١) المصدر المذكور

(٢) انظر الأعمى ٢٠، ٧٩.

(٣) شرح نهج الخلافة ٥/٥.

ومما ساعد على ذلك، دخول بعض الآراء الفلسفية الدينية إلى الفكر الإسلامي، في صدر الإسلام، وفي عهد عليّ. وقد تظاهر ابن سبأ بالولاء للإمام عليّ، واستر بالاسلام دون أن ينسب يهوديته، ودأب على الكيد للإسلام والمسلمين^(١). وغلا في عليّ، فزعم أنه سيّ ثم إله، وأشاع أن الحوارج والواصب قد كذبا في دعوى قتل الإمام عليّ، لأنه في رأي ابن سبأ، رفع إلى السماء.

وهذا يوضح الربط بين الغلو والتشيع، فقد أسفرت حركة ابن سبأ، وأدت مؤامراته إلى تخريب سياسي، بقتل عثمان، والحرب بين عليّ ومعاوية وإلى تخريب ديني بإدخال بعض العناصر اليهودية والفارسية، مثل الرجمة والعصاة والحلول وغيرها^(٢).

والذي أدى إلى ظهور حركة ابن سبأ، عوامل عنصرية وفلسفية، تجلّت واضحة بعد، في أفكار إخوان الصفاء والحلاج والشبلي وغيرهم.

وقد كان الحوارج ينعتون خصومهم الشيعة^(٣) في الكوفة بنعت السبئية تحقيراً لهم.

٢٦٤ - ابتعاد أهل السنة عن تكفير بعضهم البعض

قد انتهج أهل السنة منهجاً ينسب بالاحتراز عن تكفير بعضهم بعضاً، حيث إنه ليس بينهم خلاف يوجب التبرؤ والتكفير. ويقول البغدادي عنهم: «هم إذاً أهل الجماعة القائمون بالحق، والله تعالى يحفظ الحق وأهله، فلا يقعون في تناقض وتناقض»^(٤).

ويختلف أهل السنة بهذا، عن فرق المخالفين، الذين لا يوجد منهم فريق إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبرؤ بعضهم من بعض. وقد حدث هذا لدى الحوارج والروافض والقدرية. ويحكى أن سبعة من هؤلاء اجتمعوا في مجلس واحد، ثم تفرقوا عن تكفير بعضهم بعضاً. وشبه حالهم حال اليهود والنصارى، إذا كفر بعضهم بعضاً: «وقالت اليهود ليست النصارى على شيء، وقالت النصارى ليست اليهود على شيء»^(٥).

ويحترس أهل السنة أيضاً، عن القول المنكر في أسلاف هذه الأمة الإسلامية، وعن

(١) د محمود فاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية ٢٠٥ - ٢٢١

(٢) المرق: ٢٣٣ - ٢٣٤

(٣) تلويح الطبري: ٤٣/٢، وفاروق مظهر الدين الحوارج والشيعة ص ٢٥٨

(٤) انظر البغدادي المرق بين المرق: ص ٣٦١.

الطعن فيهم دون مرر قوي أو سبب واضح لكل الناس. فهم لا يقولون إلا أحسن المقال في المهاجرين والأنصار، وأعلام الدين وأهل بدر وأهل بيعة الرضوان، وجميع من شهد لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - سالحة، وأرواح السي - صلى الله عليه وسلم - وأصحابه، وأولاده، وأحماده، مثل الحسن والحسين، والمشاهير من درياتهم مثل عبد الله بن الحسن، وعلي بن الحسين، ومحمد بن علي، وجعفر بن محمد، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

ويندرج في هذا كل من جرى من هؤلاء على السداد من غير تبديل ولا تغيير، وكذا كل الخلفاء الراشدين فلا يجوز الطعن في واحد منهم، وكذا أعلام التابعين وأتباع التابعين المبرزين عن البدع والمنكرات.

وبالنسبة لعوام المسلمين، لا يحكم أهل السنة عليهم إلا بظاهر إيمانهم، ولا يقولون بتكفير واحد منهم إلا أن يتبين منه ما يوجب تكفيره، ويؤمنون بصديق الحديث الشريف: «يدخل الجنة من أمي سبعون ألفاً بغير حساب، هم الذين لا يسترقون»^(١) ولا يظلمون وعلى ربهم يتوكلون»^(٢).

وقد أوجب أهل السنة على أنفسهم، الدعاء لمن سلف من هذه الأمة، وهذا هو أمر الله عز وجل: «وإنا غفر لنا وإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا نجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم».

٢٦٥ - التقيّة

تقوم التقيّة دائماً على التّبّة، ومن هنا يشير أصحابها إلى ضرورة التّبّة في هذا المقام^(٣).

وقد أقر كل من الخوارج والشيعة مبدأ التقيّة، لكن الشيعة جعلته أمراً جوهرياً في الدين. وأوجبت على أتباعهم أن يتظاهروا بالمبدأ السائد، إن هم وجدوا رقابهم في قبضة الحكام^(٤). كما يرى الشيعة الإثنا عشرية أن غيبة المهدي هي التقيّة المثلى.

(١) لا يسترقون أي لا يفعلون الرقي

(٢) الحديث أخرجه الإمام الحارثي وورد أنه يشتم كل واحد منهم في عدد ريعة ومضر

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ٤٢٢/٥ شرونيان.

(٤) د كامل الشيباني، الصلة بين التصرف والتشيع ص ٤٠٢.

أما الخوارج فقد كان من أصولهم الخروج على السلطان الجائر جهاراً^(١)، ولم ينكر غلاتهم التقية، بل رأها الإباضية سراً للمؤمن، ولم يحوزها الأزارقة، ودعوا إلى أن الرجل يحرم عليه أن يقطع الصلاة، حتى ولو سرق سارق فرسه أو ماله.

وبالرغم من اتفاق تعاليم الخوارج والشيعية، على أن خلفاء بني أمية ظلمة مختصون للخلافة، ولذا فقد هباً لمتناوئهم، فإن الخوارج قد جهروا بالمعاداة، بما فيهم من صراحة بنوية، ولا يقول أكثرهم بالتقية.

وكان الشيعة يجهرون بالحرب إذا استطاعوا، وإلا استخدموا محاول الهدم السرية. وتدرعوا بالتقية، لكنوا بهذا أشد خطراً على السلطة من الخوارج^(٢). وقد أصبح الاستار سمة مألوفة على سير الشيعة، غير أننا نجد لدى الخوارج ما يسمى بدار التقية، وهي الأماكن التي رحل عنها الخوارج، وبقي لهم فيها أتباع مستترون لم يهاجروا عنها.

وقد استحل النجس دماء وأموال كل من كان في دار التقية، وبرئوا ممن حرمها^(٣)، ويتوقف الأخشية من الخوارج، عن جميع من في دار التقية، إلا من تأكدوا من إيمانه أو كفره، فهمهم للإيمان والكفر^(٤). لكن يرى رئيس الشمرانية أن قتل الأبوين حرام في التقية ودار الهجرة، وإن كانا مخالفين لهذه الفرقة في الرأي، ولذا برئت الخوارج من هذا التريس^(٥).

هذا وإن للتقية نظائر في الأديان الأخرى، وعند عديد من فرق الصوفية، لكنها سلاح ذو حدين، والأعمال بالنية.

٢٦٦ - الأطفال

كانت مسألة الأطفال من المسائل التي أثارت انتباه الخوارج. ويرى الأزارقة قتل أطفال مخالفينهم، لا سيما في دار هؤلاء المخالفين لأنها دار كفر. واستحل نجسة قتل أطفال مخالفينهم.

(١) د. أحمد أمين: فنى الإسلام، ٣/٣٣١.

(٢) د. أحمد أمين، فجر الإسلام ٢٧٤، د. علي الشار: نشأة ١/٢٥٦.

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/١٦٣.

(٤) العدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٠١.

(٥) مقالات الإسلاميين ١/١٨٤.

وكان الخوارج الأولون، قبل يوم الهروء، يرون سبي أطفال أصحاب الحمل، ولذا عدوا مع علي لهم من ذلك مخالفة ارتكبتها، وكان علي يرى أن الأطفال لا يسون، لأنهم لم يقاتلوا

ويلتقي الباطنية مع الخوارج في هذا، ومنهم الحسن بن بهرام، ومسألة قتل الأطفال هذه، ومن المسائل التي جمعت الأزارقة على رأي واحد بالنسبة لمحاليتهم، وزعموا أن أطفال هؤلاء مشركون مخلطون في النار. ولم يتخل الأزارقة عن هذا القول الشنيع في الأطفال، بل بقي بعضهم يدين به عشرين سنة، حتى انتهت حياته، وهو قطري بن الفجاءة^(١).

ونرى من الباطنية الصناديقي باليمن، يفعل فعل هؤلاء الأزارقة. غير أن الصفرية لا يوافقون الأزارقة في إبادة قتل الأطفال أو القول بدخولهم النار يوم القيامة.

ويرى بعض المجاردة، أنه يجب أن يدعى الطفل إذا بلغ . . . وأن البراءة واجبة منه قبل ذلك، حتى يدعى إلى الإسلام ويصفه بنفسه، ويذهب الصلتية مع المجاردة، إلى أنه إذ استجاب لهم الرجل تولوه، ويرثوا من أطفاله، ذلك أن الإسلام غير محتل به حتى يدركوا فذهبوا إليه وقبلوه^(٢).

ويرى فريق الثعالبة من المجاردة، وجوب اشتراك أطفال المشركين في هذاب آبائهم، لأنهم من أركانهم، أو بعض من أعضائهم. فأطفال الكفار كفار: أطفالاً وبالغين حتى يؤمنوا، وأطفال المؤمنين مؤمنون: أطفالاً وبالغين، حتى يكفروا.

غير أن بعض الإباضية يحرمون قتل الأطفال. ووقف كثير من هؤلاء الإباضية في مسألة إبلام أطفال المشركين في الآخرة، فأجازوا أن يؤلمهم الله تعالى في الآخرة بطريق سوى طريق الانتقام، وجوزوا أن يدخلهم الله الجنة تفضلاً منه سبحانه وتعالى. وهناك فريقان من الروافض يذهب أحدهما إلى الرأي الأول، ويذهب الآخر إلى الرأي الثاني. وتشدد بعض الإباضية، فرأى أن إبلام الله تعالى للأطفال أمر واجب لا جائز. وبصفة عامة فإن الإباضية يرون عدم قتل أطفال المدر في الحرب، إذا كان موحداً، لكنهم أباحوا قتل المشبهة، وقتل أطفالهم مقتدين في ذلك بفعل أبي بكر مع أهل الردة

ومن الحوارح فرقة قدرية - ويوافقهم الميمونية - يرون أن أطفال المشركين هي

(١) المحاط البيان والبيان

(٢) مقالات ١٦٧/١ - ١٨٠

الجنة مثل أطفال المؤمنين، ولذا أكثر رئيس الحمزية لقوله بأن أطفال المشركين هي النار^(١)

وقد تبع بعض أحماد الحوارج آراء سلفهم، ممن أباحوا قتل الأطفال، مثل أبي يزيد محمد بن كداد الخارحي، الذي قام بالمفرق عام ٣٣٣ هـ تقريباً، ودخل وباجة مهيبة، وقتل الأطفال. ومثله علي بن مهدي الذي استولى على اليمن سنة ٦٦١ هـ، فأباح قتل الأطفال^(٢).

ومن الطريف أن مسألة الأطفال هذه، لقيت اهتماماً كبيراً لدى كثير من فرق الحوارج، حتى أن بعض الفرق وقع بينهما خلاف^(٣)، بسبب أحكام الأطفال، مثلما حدث مع ثعلبة وعبد الكريم بن عجرد.

٢٦٧ - السمعيات

ذهب أهل السنة، إلى أن الله سبحانه قادر على إفناء جميع العالم جملة، وهو تعالى أيضاً قادر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها. وهم بهذا يتبعون أصل الدين. بخلاف من ضل من القدرية البصرية، فذهب إلى الله تعالى يقدر على إفناء بعض الأجسام مع إبقاء بعضها^(١).

والله سبحانه وتعالى سوف يعيد البشر وسائر أنواع الحيوانات، وهذا رأي أهل السنة، ويرى غيرهم أن الإعادة إنما تكون للناس، دون الحيوانات، حيث إنه لا داعي لبعثها، نتيجة انتقاء المسؤولية والجزاء.

ومن رأي أهل السنة أن الجنة والنار مخلوقتان، وهذا بخلاف رأي من يزعم أنهما ليستا مخلوقتين. كذلك اتفق أهل السنة على دوام نعيم الجنة على أهلها، ودوام عذاب النار على المشركين والمنافقين، وهم بهذا يختلفون عما ذهب إليه جهم من القول بفناء الجنة والنار، وما ذهب إليه أبو الهذيل من القول بفناء مقصورات الله تعالى فيهما وفي غيرهما.

ويؤكد أهل السنة، أن الخلود في النار لا يكون إلا للكفرة، وهذا بخلاف ما يراه

(١) أس حلدون، والمير ٤١/٤، ٢٢٠

(٣) البيهقي والتهبي ٣٦٥/١

(٤) العدائدي الفرق بين الفرق، ص ٣٤٨

(٢) مقالات ١٦٧/١

القدرية والحوارج، من القول بتحليل كل من دخل النار فيها. ويرتب أهل السنة على قراره هم، أن القدرية والحوارج يخلدون في النار ولا يخرجون منها. وينسأه أهل السنة كيف يعرف الله تعالى لمن يقول ليس لله أن يعمر ويخرج من النار من دخلها؟

ويرى أهل السنة أن سؤال القبر ثابت وكذلك عذاب القبر لأهل العذاب، ودهوا إلى المنكرين لعذاب القبر بعدون في القبر. وأصاف أهل السنة إثبات حقيقة: الحوض والصراط والميزان، وحكم المنكر لذلك، أنه يحرم الشرب من الحوض، وتلدحظ قدمه من الصراط إلى جهنم. وأثبت أهل السنة الشفاعة من رسول الله - صلى الله عليه وسلم ومن صلحائه أمته، وذلك للمذنبين من المسلمين، ولمن كان في قلبه ذرة من الإيمان. وحكم منكر الشفاعة، فالجزاء من جنس العمل.

٢٦٨ - السلف الصالح

قد تيراً أهل السنة، من أهل الملل الخارجة عن الإسلام، ومن أهل الأهواء الضالة مع انتسابها إلى الإسلام، من أمثال: القدرية، والمرجئة، والرافضة، والحوارج، والجهمية، والتجارية، والمجسمة^(١).

وأجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والأنصار من الصحابة. وينكرون على الرافضة تكفيرهم للصحابة الذين لم يبايعوا هلياً، كما يعترضون على الكاملية في تكفير علي بتركه قال من لم يبايع له.

كذلك يجمع أهل السلف، على أن من شهد بحدراً مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - من أهل الجنة، وأيضاً كل من شهد معه أحد من غير قرمان الذي استثناء الخبر - هذا بالإضافة إلى كل من شهد مع النبي ببيعة الرضوان بالحديبية -.

ويقول أهل السنة بموالاتة أزواج النبي - صلى الله عليه وسلم -، مع تكفير من أكفرهم أو أكفر بعضهم. كما يرى أهل السنة، تكفير كل من كفر واحداً من المشرة الذين شهد لهم النبي - صلى الله عليه وسلم - بالجنة.

ويؤكد أهل السنة، وجوب موالاتة الحسن والحسين، والمشهورين من أسباط رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، كالحسن بن الحسين، وعبد الله بن الحسن،

(١) البغدادى الفرق بين الفرق، ص ٣٥٩ - ٣٦١

وعلي بن الحسين زين العابدين، ومحمد بن علي بن الحسين المعروف بالسافر، وهو الذي بلغه جابر بن عبد الله الأنصاري سلام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وجعفر بن محمد المعروف بالصادق، وموسى بن جعفر، وعلي بن موسى الرضا.

يضاف إلى هؤلاء - سائر أولاد علي من صلبه، كالناس، وعمر، ومحمد بن الحنفية، وسائر من درج علي سنن آياته الطاهرين، دون من مال منهم إلى الاعتزال أو الرافض، ودون من انتسب إليهم وأسرف في عدوانه وظلمه، مثل البرقي الذي عدا على أهل البصرة ظلماً وعدواناً، فقد كان داعياً فيهم ولم يكن منهم.

وقد أجمع أهل السنة، على أن الذين ارتدوا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم - من كندة وحنفية وفزارة وبني أسد وبني بكر بن وائل، لم يكتوبوا من الأنصار ولا من المهاجرين، قبل فتح مكة. فقد أطلق الشرع اسم المهاجرين على من هاجر إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل فتح مكة، وهؤلاء درجوا على الدين القويم.

ويقول أهل السنة أيضاً، بموالة أعلام التابعين للصحابه بإحسان، حيث يقول القرآن الكريم عن بعضي سماتهم: ﴿يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

ويؤمن أهل السنة بالخبر، الذي يفيد أن سبعين ألفاً من أمة الإسلام يدخلون الجنة بلا حساب، منهم عكاشة بن محسن، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين ألفاً. وكذلك يقولون بموالة أقوام وردت الأخبار بأنهم من أهل الجنة، وأن لهم الشفاعة في قوم من الأمة، منهم: أوس القرني الزاهد المعروف. والخبر هنا مشهور.

ثم الانتهاء من الكتاب بحمد الله تعالى والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه أجمعين

مصادر الكتاب العربية

- ١ - أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون.
- ٢ - بطرس بطرس غالي ومحمود طهري عيسى المدخل في علم السياسة، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥٩.
- ٣ - محمد خلاب: الفلسفة الاخرقية الطبعة الثانية القاهرة.
- ٤ - محمد عبد المعز نصر: الثورة والمجتمع الاشتراكي، مطبعة دار نشر الثقافة، الاسكندرية ١٩٦٦.
- ٥ - فؤاد محمد شبل: المدينة الفاضلة.
- ٦ - الدوميلي: العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي، ترجمة عبد الحليم النجار ومحمد يوسف مرسى.
- ٧ - محمد فروخ: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون.
- ٨ - مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية.
- ٩ - آدم مثر: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي.
- ١٠ - مصطفى الحفناوي: فكرة الدولة في الإسلام.
- ١١ - حسن ابراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي.
- ١٢ - عمر فروخ: تاريخ الفكر العربي.
- ١٣ - ابن الفقيه: مختصر كتاب البلدان.
- ١٤ - جوستاف جرويا: حصار الاسلام، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد.
- ١٥ - د. عاطف عيث: علم الاجتماع، الاسكندرية، دار المعارف مصر ١٩٦٣.
- ١٦ - عبد المجيد عبد الرحيم: تطور الفكر الاجتماعي.

- ١٧ - التعليقات لآل سينا
- ١٨ - الإشارات والتبهاط.
- ١٩ - الرسالة البيروزية
- ٢٠ - التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون.
- ٢١ - أرسطو النفس - ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٢ - الجرجاني. التعريفات.
- ٢٣ - رسائل الكندي الفلسفية.
- ٢٤ - الغزالي: معارج القدس.
- ٢٥ - المعجم الفلسفي لجميل صليبا.
- ٢٦ - ابن سينا: أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية.
- ٢٧ - ديكارت: مقال عن المنهج، ترجمة الأستاذ محمود محمد الخضيرى، دار الكتاب العربي بالقاهرة.
- ٢٨ - ابن سينا: رسالة في معرفة النفس الناطقة، نشر وتعليق د. محمد ثابت الفندي.
- ٢٩ - ابن سينا: رسالة في القوى النفسانية.
- ٣٠ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، للشيخ محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٣١ - ابن حزم: الفصل.
- ٣٢ - الروح: لابن القيم.
- ٣٣ - ابن ملكان: المحتبر في الحكمة.
- ٣٤ - ابن حزم: رسالة في معرفة النفس.
- ٣٥ - الدكتور محمود قاسم في النفس والعقل.
- ٣٦ - ابن العبري. مقالة مختصرة في النفس البشرية.
- ٣٧ - ابن باجه: النفس.
- ٣٨ - ابن رشد: مناهج الأدلة.
- ٣٩ - الرازي: المباحث الشرقية
- ٤٠ - الأشعري: مقالات الإسلاميين.

- ٤١ - الملل والنحل : للشهرستاني
- ٤٢ - الحويص : الإرشاد .
- ٤٣ - اس حزم : رسائل في معرفة النص .
- ٤٤ - السهروردي : أصول الفلسفة الاشرفية
- ٤٥ - الرازي : المطالب العالة
- ٤٦ - الفارابي : آراء أهل المدينة الفاصلة .
- ٤٧ - النجاة : لابن سينا .
- ٤٨ - ابن باجه : رسالة الاتصال .
- ٤٩ - رسالة التوفيق على شارع النجاة ، لابن حزم .
- ٥٠ - إحياء علوم الدين : للغزالي .
- ٥١ - المذكور مذكور : في الفلسفة الإسلامية .
- ٥٢ - الشيخ كامل محمد عويضة : حياة ابن رشد .
- ٥٣ - ابن سينا : إرسال احتمويه في أمر المعاد .
- ٥٤ - أبو البركات البغدادي : المفيد في الحكمة .
- ٥٥ - التساعية الرابعة .
- ٥٦ - زكريا إبراهيم : مشكلة الفرس ، مكتبة مصر .
- ٥٧ - دنيس هويسمان : الاستطفا ، ترجمة د . أميرة مطر .
- ٥٨ - د . أميرة مطر : في فلسفة الجمال من أفلاطون إلى سارتر ، دار الثقافة ،
- ٥٩ - القاهرة ١٩٧٤ .
- ٦٠ - حنا الفاخوري وخليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف بيروت .
- ٦١ - الإمام الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
- ٦٢ - الفارابي : نصوص الحكم ، تحقيق محمد حسن آل ياسين .
- ٦٣ - تلخيص ما بعد الطبيعة : لاس رشد .
- ٦٤ - أرسطوطاليس في السماء والآثار العلوية ، تحقيق د . عبد الرحمن بدوي
- ٦٥ - الرسالة اللدبية للغزالي

- ٦٦ - المحمم العلسمى : شر محمم اللغة العربية
 ٦٧ - د. الأحوانى مكر الفلسفة الؤوانفة
 ٦٨ - الحرحانى . الحرىما؁ طمعة النابى الحلبى
 ٦٩ - على مصطفى الصراى؁ أسو الهدفل العلاف أول مكملم إسلامى نأئر
 بالعلمفة؁ طبعة أولى .
 ٧٠ - الشامل فى أصول الدين للجبونى . نحقق د. ففصل عون .
 ٧١ - نظرفة المعرفة عند ابن سبنا .
 ٧٢ - ابن سبنا : طبعماء النجاة .
 ٧٣ - جمهورفة أفلاطون : ترجمة ودراسة الدكتور فؤاد زكرفا الهبشة العامة للكتاب
 ١٩٧٤ .
 ٧٤ - د. بدوى : أرسطو .
 ٧٥ - كشاف اصطلاحاء الفنون الشفافوى .
 ٧٦ - ابن رشد : تلخفص ما بعد الطبفة .
 ٧٧ - مقالة فى معانى العقل .
 ٧٨ - رسالة الفارابى فى إبباء الأشياء؁ طبعة حوذرأباد .
 ٧٩ - كتاب الشفاء .
 ٨٠ - مقاصد الفلاسفة : مطبعة السعادة .
 ٨١ - مشكلة الأنوار .
 ٨٢ - ففصل الشرفة : مطبعة السعادة .
 ٨٣ - المقصد الأسن .
 ٨٤ - كتاب منك .
 ٨٥ - حى بن فظان : مطبعة ابن زفدون بدمشق .
 ٨٦ - فهااء الشهااء للفزالف؁ طبعة بفرور .
 ٨٧ - كتاب الممحص عن اتصال العقل الهفولانى بالعقل الفمّال
 ٨٨ - كتاب المس لأرسطو . ترجمة فرفكو
 ٨٩ - الخلاصة اللاهوففة
 ٩٠ - كتاب نظرفة المعرفة عد اس سبنا .
 ٩٢ - لمعانى العقل .

- ٩٣ - عيون المسائل
- ٩٤ - الدعاوى القلبية
- ٩٥ - المصووص
- ٩٦ - الاعتراف: د. محمود رجب.
- ٩٧ - تاريخ الفلسفة الغربية، تأليف برتراند راسل، ترجمة د. ركي مجيب محمود
- ٩٨ - رسائل الكندي: تحقيق د. محمد عبد الهادي أبي ريلة، دار الفكر العربي.
- ٩٩ - أفلاطون: الساحة الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.
- ١٠٠ - ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان، القاهرة سنة
- ١٠١ - فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي: د. سامي نصر. مكتبة الحرية الحديثة.
- ١٠٢ - الفلسفة الأولى.
- ١٠٣ - رسالة العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد.
- ١٠٤ - رسالة في كمية كتب أرسطو.
- ١٠٥ - رسالة الحدود والرسوم.
- ١٠٦ - رسالة في حدود الأشياء.
- ١٠٧ - رسالة الفاعل الحق.
- ١٠٨ - طبقات الأمم.
- ١٠٩ - كتاب الكندي إلى الممتصم بالله في الفلسفة الأولى.
- ١١٠ - المدخل الشفاء.
- ١١١ - مقدمة ابن خلدون.
- ١١٢ - عبد الرحمن بدوي: أرسطو.
- ١١٣ - رسالة الاعتناء لأبي مسرة.
- ١١٤ - كتاب بشر المحاسن الصوفية.
- ١١٥ - دراسات في الفلسفة الخلقية، د. مدير عون مكتبة سعيد رافت، القاهرة

- ١١٦ - فصول من الفلسفة ومذاهبها للميلسوف جود.
- ١١٧ - تعريف المنطق.
- ١١٨ - مقدمة د. ابراهيم مذكور لمدخل ابن سينا الذي بشرته وزارة المعارف والتعليم بمصر.
- ١١٩ - ابن سينا: منطق الشرقيين.
- ١٢٠ - التهانوي: كشف اصطلاحات القنون.
- ١٢١ - الفارابي: إحصاء العلوم.
- ١٢٢ - إخوان الصفا في الرسالة الأولى.
- ١٢٣ - قصة النزاع بين الدين والفلسفة.
- ١٢٤ - الغزالي: المنقذ من الضلال.
- ١٢٥ - قضايا الفلسفة العامة: للدكتور علي عبد المعطي.
- ١٢٦ - مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا.
- ١٢٧ - تاريخ الفلسفة الغربية: لرسل.
- ١٢٨ - رسائل الكندي: في حدود الأشياء ورسومها.
- ١٢٩ - التعريفات للجرجاني.
- ١٣٠ - مفاتيح العلوم: للخوارزمي.
- ١٣١ - مقاصد الفلاسفة: للغزالي.
- ١٣٢ - إحصاء العلوم.
- ١٣٣ - كتاب النقد في عصر التنوير.
- ١٣٤ - كتاب الشعب والتاريخ.
- ١٣٥ - الفرق بين الفرق: البخداي.
- ١٣٦ - دراسات في الفلسفة الإسلامية: د. عبد اللطيف محمد العبد.
- ١٣٧ - الورقات للجويني: تقديم وإعداد د. عبد اللطيف محمد العبد.
- ١٣٨ - والله للعقاد: دار المعارف بمصر.
- ١٣٩ - دراسات في الفلسفة الإسلامية: د. محمود قاسم، دار المعارف.
- ١٤٠ - شرح نهج البلاغة لاس أبي حديد.
- ١٤١ - تاريخ الطبري.
- ١٤٢ - فلهوزن: الحوارح والشيعة.

- ١٤٣ - المعجم المجهز للآلفاظ الحديث
- ١٤٤ - دائرة المعارف الإسلامية : شتروتمان .
- ١٤٥ - الصلة بين التصوف والشيعة : د . كامل شليبي
- ١٤٦ - د . أحمد أمين : ضحى الإسلام .
- ١٤٧ - حياة جون لوك : تأليف د فاروق عبد المعطي .
- ١٤٨ - الحبة في الإسلام لشيخ الإسلام ابن تيمية بتحقيق الشيخ كامل محمد عويضة .
- ١٤٩ - د . علي النشار ، نشأة .
- ١٥٠ - د . أحمد أمين : فجر الإسلام .
- ١٥١ - الجاحظ : البيان والبيان .
- ١٥٢ - العبر في تاريخ من عبر .

مصادر الكتاب الأجنبية

- 1 - Aarold M.Hodges Social stratification
- 2 - C C.J Weeb, A mistory of philosophy
- 3 - Dr.Fikry Hassan, Atomic physics
- 4 - De Anima.
- 5 - Ibid Duhem
- 6 - Hamelin systeme d'Aristotale.
- 7 - Duhem, systeme du Monde.
- 8 - De Beatitudime a nima
- 9 - Sumtheot
- 10 - Jevous, Elementary lessons inlogic
- 11 - Jérons, studies. nd eductive logic
- 12 - B Russell, The Analysis of Matter 1954
- 13 - B MACII Science of Mechanics 1942
- 14 - Max pl neck The universe in the light of Modern physics 1937
- 15 - G Berkeles works ed Fraser rol
- 16 - A Eddingt the pinilosophy of physical science 1959

فهرس الموضوعات

٣	كلمة شكر
٥	مقدمة المؤلف
٧	١ - مفهوم الفكر اليوناني القديم
١١	أ - التدرج الاقتصادي
١١	ب - التدرج المهني
١١	ج - التدرج حسب مراكز القوى
١٢	٢ - الفكر الاجتماعي في الشرق
١٧	٣ - الفكر الاجتماعي عند اليونان
١٨	أ - سقراط
١٩	ب - أفلاطون
٢٠	٤ - جمهورية أفلاطون
٢٢	٥ - المصطلح الفلسفي عند الفارابي
٢٧	٦ - تقسيم الفلسفة عند ابن سينا
٢٩	٧ - الحكمة تعريفها وتقسيمها
٣٠	٨ - مكانة المنطق من تقسيم ابن سينا
٣٠	٩ - أقسام الموجود عند ابن سينا
٣١	١٠ - الأكرهية عند ابن سينا
٣١	١ - إثبات وجود الله
٣٣	٢ - صفات واجب الوجود
٣٥	٣ - الله والعالم

٣٦	١١ - وجود العالم عند ابن سينا
٣٨	١٢ - النفس
٤٠	١ - تعريف الجرجاني
٤٠	٢ - الكندي
٤٠	٣ - ابن سينا
٤١	٤ - الغزالي
٤١	١٣ - الفرق بين الروح والنفس
٤١	أ - خلود النفس
٤٢	ب - البرهان على وجودها
٤٢	١٤ - نص لأرسطو
٤٣	١٥ - نص للغزالي
٤٣	١٦ - نص لديكارت في العقل والسلوك
٤٤	١٧ - إثبات وجود النفس
٥٠	١٨ - طبيعة النفس
٥٣	١٩ - العلاقة بين النفس والروح والبدن
٥٩	٢٠ - النفس قديمة أم حديثة
٦٣	٢١ - وحدة النفس وخواصها
٧٠	٢٢ - التناسخ
٧٣	٢٣ - خلود النفس
٧٥	٢٤ - بيان أن النفس ليس لها مقدار ومساحة ولا تترك بالآلات ولا يتركها جسم
٨١	٢٥ - الفن
٨٣	٢٦ - نص لأفلاطون
٨٤	٢٧ - الفناء
٨٥	٢٨ - نص للحلاج
٨٥	٢٩ - الفتاوى
٨٦	٣٠ - نص لأرسطو
٨٧	٣١ - الكسب
٨٨	٣٢ - نص للإمام الأشعري
٨٩	٣٣ - الماتية

٩١	٣٤ - المدعى العقلية
٩٣	٣٥ - التصاريح
٩٤	٣٦ - الحماية
٩٥	٣٧ - المجلس
٩٨	٣٨ - الحركة
١٠٢	٣٩ - نص لأرسطو
١٠٣	٤٠ - الخلق
١٠٤	٤١ - نص للغزالي
١٠٤	٤٢ - الخير
١٠٥	٤٣ - نص لأريستينا
١٠٦	٤٤ - الروح
١١٠	٤٥ - الزمان
١١٢	٤٦ - الصيرورة
١١٣	٤٧ - العرض
١١٥	٤٨ - نص لأرسطو
١١٥	٤٩ - نص لأبي الهذيل العلاف
١١٦	٥٠ - نص للجويني
١٢١	٥١ - نص لابن سينا
١٢٢	٥٢ - المثالية والمثالي
١٢٤	٥٣ - نص لأفلاطون
١٢٦	٥٤ - المكان
١٢٧	٥٥ - المهيول
١٢٩	٥٦ - الشكل
١٣٢	٥٧ - الوجودية
١٣٤	٥٨ - العقل المفضل
١٣٦	٥٩ - العقل الفعال
١٣٧	٦٠ - أفعال العقل
١٣٨	٦١ - آراء أرسطو في العقل

١٤١	٦٢ - آراء الاسكندر الأمرودمي
١٤٣	٦٣ - آراء نيمستيس
١٤٤	٦٤ - آراء أتباع الأفلاطونية الحديثة من المسلمين
١٤٥	٦٥ - آراء الفارابي
١٥٠	٦٦ - آراء ابن سينا
١٥٤	٦٧ - آراء الغزالي
١٦٠	٦٨ - آراء ابن ماجه
١٦٢	٦٩ - آراء ابن طفيل
١٦٨	٧٠ - ابن رشد
١٧٤	٧١ - آراء توماس الأكويني
١٧٨	٧٢ - في تمهيز العقل من البدن واستقلاله عنه
١٨١	٧٣ - العقل وقوره في المعرفة عند الفارابي
١٨٤	٧٤ - دور العقل الفعّال
١٨٦	٧٥ - كيفية حصول المعرفة عند الفارابي
١٨٩	٧٦ - العالم الموجود في نظر الفارابي
١٩١	٧٧ - العالم الحسي
١٩٣	٧٨ - الوجود
١٩٦	٧٩ - الألوهية عند الفارابي
١٩٦	٨٠ - صفات الله
١٩٧	٨١ - أدلة وجود الله عند الفارابي
٢٠٠	٨٢ - الألوهية عند الفارابي
٢٠١	٨٣ - نفي الشريك عنه تعالى
٢٠١	٨٤ - أقسام الحكمة النظرية عند ابن سينا
٢٠٢	٨٥ - أقسام الحكمة العملية
٢٠٣	٨٦ - فروع العلم الإلهي عند ابن سينا
٢٠٤	٨٧ - فروع العلم الإلهي
٢٠٥	٨٨ - بين الأمر الشطري والأمر المطلق
٢٠٧	٨٩ - الاستقراء
٢٠٨	٩٠ - نص لفتنجنشين

٢٠٨	٩١ - الاعتراب
٢١٠	٩٢ - نص لمجل
٢١١	٩٣ - الأثوم
٢١٢	٩٤ - الألم
٢٣١	٩٥ - نص لابن سينا
٢١٣	٩٦ - الثالث المرفوع
٢١٤	٩٧ - أقوال لأرسطو
٢١٥	٩٨ - نص لأرسطو
٢١٦	٩٩ - الجنس
٢١٦	١٠٠ - نص لابن سينا
٢١٧	١٠١ - الجوهر
٢٢٢	١٠٢ - الألوهية عند الكندي
٢٢٣	١ - الصفات الإلهية
٢٢٥	٢ - أدلة تأكيد الوجود الإلهي
٢٢٦	أ - دليل الحدوث
٢٢٦	ب - الدليل الغائي
٢٢٧	١٠٣ - الوجود الإنساني
٢٢٧	أ - الإنسان حمزة الوصل بين الموجودات والمعارف
٢٢٩	١٠٤ - وجود الشيء ومعرفة
٢٣١	١٠٥ - بين الوجود الإنساني والمعرفة
٢٣٢	١٠٦ - مصادر المعرفة الحسية
٢٣٣	١٠٧ - مصادر المعرفة العقلية
٢٣٤	١٠٨ - مشكلة الوجود عند الكندي
٢٣٥	١٠٩ - التفسير الفلسفي للقرآن
٢٤١	١١٠ - الكندي واضعاً للمصطلح الفلسفي
٢٤٥	١١١ - موقف الكندي من مشكلة الفلسفة والدين
٢٥٠	١١٢ - علم التصوف
٢٥٤	١١٣ - التصوف
٢٥٤	١١٤ - في إثبات الصانع

٢٥٩	١١٥ - في الاستدلال بالحركة على الصانع
٢٦٠	١١٦ - في أن كل متحرك إنما يتحرك من محرك غيره
٢٦١	١١٧ - في أنه واحد
٢٦٣	١١٨ - في أنه ليس بجسم
٢٦٣	١١٩ - في أنه تعالى وتقدس أزلي
٢٦٤	١٢٠ - في أنه يعرف بطريق السلب دون الإيجاب
٢٦٤	١٢١ - في أن وجود الأشياء كلها إنما هي بالله عز وجل
٢٦٦	١٢٢ - في أن الله تعالى أبدع الأشياء كلها لا من شيء
٢٦٧	١٢٣ - اتقى الضد عن الله تعالى
٢٦٨	١٢٤ - وحدانية الله
٢٦٨	١٢٥ - وجود الله
٢٦٨	١٢٦ - إدراك الله مستحيل
٢٧٠	١٢٧ - شرح نصر مسكويه في إثبات الصانع
٢٧٩	١٢٨ - اتفاق الأوائل على إثبات الصانع
٢٨٠	١٢٩ - برهان الحركة والمحرك
٢٨٤	١٣٠ - هذا المحرك الأول واحد
٢٨٦	١٣١ - في أنه ليس بجسم
٢٨٧	١٣٢ - أزلية الله
٢٨٧	١٣٣ - إبداع الله للعالم
٢٨٨	١٣٤ - رسالة الاعتبار لابن مسرة
٢٩٦	١٣٥ - الهيئة والأنس
٢٩٧	١٣٦ - القرب
٢٩٨	١٣٧ - الحياة
٢٩٩	١٣٨ - الصحو والسكر
٣٠١	١٣٩ - الفناء والبقاء

المقامات

٣٠٣	١ - التوبة
٣٠٦	٢ - الورع

٣٠٨	٣ - الرهد
٣١٠	٤ - الفقر
٣١٣	٥ - الصبر
٣١٥	٦ - التوكل
٣١٨	٧ - الرضا
٣١٩	١٤٠ - الأخلاق
٣٢٠	١٤١ - نص للإمام الغزالي
٣٢١	١٤٢ - الانتقال من المعرفة الفعلية المشتركة بالأخلاق
٣٢٢	١٤٣ - مشكلات الميتافيزيقيا
٣٢٥	١٤٤ - حيوات الفلاسفة وآراؤهم الرواقيون
٣٢٥	١ زينون
٣٢٥	٢ علاقته بأفراطيس الكلبي
٣٢٦	٣ تعليمه في الرواق
٣٢٧	٤ زينون والملك أنتيجون
٣٢٧	٥ وما هو جواب زينون عليه
٣٢٨	٦ كلمات مشهورة لزينون
٣٣١	٧ زينون والمدرسة الكلية
٣٣٢	١٤٥ - الجدل (نظرية المعرفة)
٣٣٤	١٤٦ - التصوير والإحساس والفكر
٣٣٥	١٤٧ - نظرية الأخلاق الرواقية
٣٣٦	١٤٨ - الطبيعة والفضيلة
٣٣٨	١٤٩ - الخير
٣٤٠	١٥٠ - الأشياء المحايدة
٣٤١	١٥١ - القيمة والمفاضلات
٣٤٢	١٥٢ - المواقف
٣٤٣	١٥٣ - الانفعالات
٣٤٤	١٥٤ - الحالات النعية الحسة
٣٤٤	١٥٥ - صورة الحكيم
٣٤٦	١٥٦ - وحدة كل الفضائل وترابطها

٣٤٧	١٥٧ - اكنيوس
٣٤٨	١٥٨ - اكنيوس، قواعد الأخلاق الرواقية
٣٦٨	١٥٩ - مص من أفلوطين
٣٦٩	١٦٠ - أفلوطين (في الحذل الديالكتيك)
٣٧٢	١٦١ - أفلوطين في الجمال
٣٨٠	١٦٢ - الفلسفة الجمالية
٣٨٠	١٦٣ - النظرية الأفلاطونية في الفن
٣٨٠	رأي أفلاطون في الجمال
٣٨١	١٦٤ - الدراسة النفسية لعملية الجمال أو الخلق
٣٨٢	١٦٥ - عرض النظرية الموضوعية في الجمال
٣٨٣	١٦٦ - الذاتية والموضوعية
٣٨٣	١٦٧ - أمثلة للأحكام الذاتية
٣٨٥	١٦٨ - أمثلة للأحكام الموضوعية
٣٨٦	١٦٩ - النظريات الجمالية الذاتية والموضوعية
٣٨٦	١٧٠ - النظريات الجمالية الذاتية
٣٨٦	١ - النظرية الذاتية المنطوقة
٣٨٧	أ - المعاني المتضمنة في الرأي الذاتي
٣٨٨	ب - الاحتكام إلى الخبراء
٣٨٩	٢ - الموقف المعدل للذاتيين
٣٩٠	١٧٢ - رأي الدكتور ريتشاردز
٣٩١	١٧٣ - نقد النظريات الذاتية
٣٩١	١٧٤ - نقد آراء دكتور ريتشاردز
٣٩٤	١٧٥ - نقد عام للنظرية الذاتية
٣٩٤	١٧٦ - الصمة الغامضة للجمال
٣٩٥	١٧٧ - قيمة الجمال بدون التفسير الاساني

النظرية الايجابية للفن

٣٩٧	١٧٨ - نظرية دكليف بل، عن الشكل في الدلالة
٣٩٨	١٧٩ - الطريقة بين الفنان والشخص المعادي

٤٠٠	١٨٠ - ما هو الشكل ذو الدلالة
٤٠١	١٨١ - الفن كإفنة تطل على الحقيقة
٤٠٢	١٨٢ - تلخيص
٤٠٣	١٨٣ - العنصر الذي لا يمكن قياسه في الفن
٤٠٤	١٨٤ - اعتذار عن آرائي الشخصية
٤٠٥	١٨٥ - الاعتبارات العملية
٤٠٦	١٨٦ - جني الثمار
٤٠٧	١٨٧ - التكامل
٤١٠	١٨٨ - نظرية إلى الوراء
٤١١	١٨٩ - لمحة إلى القيم ومشاكلها
٤١٢	١٩٠ - صنوف القيم
٤١٢	١٩١ - طبيعة القيم
٤١٤	١٩٢ - علاقة القيم إحداها بالأخرى
٤١٤	١٩٣ - التوحيد بين الحق والخير
٤١٤	١٩٤ - التوحيد بين الحق والجمال
٤١٥	١٩٥ - التوحيد بين الجمال والخير

الحق وعلم المنطق

٤١٩	١٩٦ - طبيعة الحق
٤٢١	١٩٧ - مقياس الحق
٤٢١	١٩٨ - نظرية الوضوح
٤٢٢	١٩٩ - نظرية النفع في الفلسفة العملية
٤٢٥	٢٠٠ - مبدأ التحقق عند الوضعيين المناطقة
٤٢٦	٢٠١ - نظرية الاتساق
٤٢٨	٢٠٢ - مناقشة النظرية السالفة
٤٢٨	أ - نظرية الوضوح
٤٢٩	ب - مقياس النفع في المذهب العملي
٤٣١	ج - مبدأ التحقق
٤٣١	د - نظرية الاتساق والتطابق

٢٠٣ - من تاريخ علم المنطق - وظيفة المنطق -	٤٣٢
٢٠٤ - من تاريخ علم المنطق عند القدماء	٤٣٣
٢٠٥ - المنطق عند مفكري العرب	٤٣٤
٢٠٦ - نفور المتمزتين من المنطق	٤٣٦
٢٠٧ - المنطق عند المحللين	٤٣٨
٢٠٨ - المنطق الوضعي	٤٤١
٢٠٩ - وجه الحاجة إلى المنطق	٤٤٢
٢١٠ - الخير وعلم الأخلاق	٤٤٤
١ - الخير	٤٤٤
٢ - طبيعة الخير ومقاييسها	٤٤٥
٢١١ - مذهب الحسنين	٤٤٥
٢١٢ - مذهب الفالسين	٤٤٧
١ - مذهب المنفعة أو اللذة	٤٤٧
٢ - مذهب الطاقة أو المذهب الحيوي	٤٤٧
(أ) مذهب الطاقة الغيري	٤٤٧
(ب) مذهب الطاقة الأناني	٤٤٨
٢١٣ - مذهب الزهد والتسك	٤٤٨
٢١٤ - علم الأخلاق	٤٥٠
٢١٥ - معناه التقليدي	٤٥٢
٢١٦ - مجاله عند الوضعيين	٤٥٤
٢١٧ - مواقف الوضعية المنطقية المعاصرة من فلسفة الأخلاق ومناقشته	٤٥٨
٢١٨ - صلة الأخلاق بالحياة العملية	٤٦٠
٢١٩ - قيمة المبادئ الخلقية	٤٦٢
٢٢٠ - المذهب الوضعي	٤٦٥
٢٢١ - نصوص من مجموعة رسائل ابن أبي الدنيا	٤٦٧
١ - من الحديث النبوي	٤٦٧
٢ - المنافع الاجتماعية وفضلها	٤٦٨
٢٢٢ - من كلام سهل بن عبد الله التستري	٤٦٨
١ - التكلف لما لا يعني	٤٦٩

١٧٠	٢ - الدهوى
١٧٠	٢٢٣ - كيف يختار الصديق لابن مسكويه
١٧٢	٢٢٤ - آداب الصداقة
١٧٢	٢٢٥ - عهد مسكويه
١٧٣	٢٢٦ - في العهد لابن سينا
١٧٤	٢٢٧ - الكلام في اللغة لأبي بكر الرازي
١٧٥	٢٢٨ - نقد الكرمانى لكلام الرازي
١٧٥	٢٢٩ - الغزالي في معنى الحياة
١٧٨	٢٣٠ - الأحوال
١٧٨	١ - المحبة
١٨٠	٢ - الشوق
١٨١	٢٣١ - ما الفلسفة
١٨٣	٢٣٢ - الفلسفة
١٨٦	٢٣٣ - في أقسام الفلسفة وأصنافها
١٨٧	٢٣٤ - في تصنيف العلوم عن الفلاسفة
١٨٩	٢٣٥ - في بيان موضوعات العلوم الثلاثة
١٩٠	٢٣٦ - تصنيف العلوم للفارابي
١٩١	١ - علم اللسان
١٩١	٢ - علم المنطق
١٩٢	٣ - علم التعاليم
١٩٣	٤ - العلم الطبيعي والإلهي
١٩٣	(أ) العلم الطبيعي
١٩٤	(ب) العلم الإلهي
١٩٤	٥ - العلم المدني وعلم الفقه والكلام
١٩٤	(أ) العلم المدني
١٩٥	(ب) الفقه
١٩٥	(ج) الكلام
١٩٥	(د) الاستمولوجيا
١٩٦	٢٣٧ - الفلسفة والمنطق

٤٩٦	٢٣٨ - الفلسفة والدين
٤٩٧	٢٣٩ - الفلسفة هي حرية الفكر
٤٩٨	٢٤٠ - الفلسفة المثالية
٤٩٨	٢٤١ - الفلسفة الجدلية المثالية
٥٠٠	٢٤٢ - الفلسفة التجريبية
٥٠١	٢٤٣ - ثورة الإنسان في الفكر المعاصر
٥٠٤	٢٤٤ - الفلسفة المادية
٥٠٦	٢٤٥ - الفلسفة الوضعية
٥٠٦	٢٤٦ - نقد لهذه الفلسفات
٥٠٧	٢٤٧ - الفلسفة الماركسية
٥٠٩	٢٤٨ - ما قيمة الفلسفة في عصر العلم
٥١١	٢٤٩ - هل نحن في حاجة إلى فلسفة مصرية
٥١٣	٢٥٠ - الفكر والحياة
٥١٤	٢٥١ - الروحانية الشرفية
٥١٤	٢٥٢ - فلسفة للحياة
٥١٤	٢٥٣ - شخصية مصر
٥١٥	- تعقيب ومناقشة
٥١٧	٢٥٤ - الفلسفة ودورها في التفكير العلمي
٥٢٢	٢٥٥ - أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة
٥٢٤	٢٥٦ - الفكر السني
٥٢٤	- التعريف بأهل السنة
٥٢٦	٢٥٧ - تحديد أمة الإسلام
٥٢٨	٢٥٨ - أسس اختلاف الفرق الإسلامية
٥٣٢	٢٥٩ - الحديث المأثور في افتراق الأمة
٥٣٤	٢٦٠ - منهج أهل السنة بين الفرق
٥٣٧	٢٦١ - الإيمان والإسلام
٥٣٩	٢٦٢ - بدء ظهور الخوارج
٥٤١	٢٦٣ - بدعة البثينة
٥٤٢	٢٦٤ - اجتماع أهل السنة عن تكفير بعضهم البعض

٥٤٣	٢٦٥ - التقية
٥٤٤	٢٦٦ - الأطفال
٥٤٦	٢٧٦ - السمعيات
٥٤٧	٢٦٨ - السلف الصالح
٥٤٩	مصادر الكتاب العربية
٥٥٦	مصادر الكتاب الاجنبية
٥٥٧	فهرس الموضوعات